4077

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe.

Theologische Lehrbücher.

XV.

Einleitung in das Neue Testament.

Erste Auflage von

Bischof Dr. Alois Schaefer.

Dritte Auflage, neu bearbeitet von

Dr. Max Meinertz,
ord. Prof. in Münster i. W.

Mit vier Handschriftentafeln.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1921.

Einleitung
in das Neue Testament.

Erste Auflage von

Bischof Dr. Aloys Schaefer.

Dritte Auflage, neu bearbeitet von

Dr. Max Meinertz,
ord. Professor der neutestamentlichen Exegese
in Münster i. W.

Mit vier Handschriftentafeln.

WITHDRAWN

225.01
S 294e

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1921.

Imprimatur.

Paderbornae, d. 10. m. Novembris 1920.

Vicarius Generalis

Rosenberg.

2136

Aus dem Vorwort Aloys Schaefers zur zweiten Auflage.

Das mir seit dem Jahre 1906 übertragene Amt gestattete mir weder rechtzeitig, als die erste Auflage vergriffen war, noch überhaupt eine Neubearbeitung auszuführen, die dem gegenwärtigen Stande der ntl Einleitungswissenschaft in jeder Hinsicht entspräche. Prof. Dr. Max Meinertz, dem ich einst als einer seiner akademischen Lehrer näher stand, hat sich einer solchen Neubearbeitung mit einer bis ins kleinste gehenden Sorgfalt und selbstloser Hingabe unterzogen. Anwenden könnte man darauf das Wort des hl. Hieronymus: Novum opus me facere cogis ex veteri. Meinerseits sei darum auch an dieser Stelle der aufrichtigste Dank dafür ausgesprochen . . .

Daß dieses Buch durch seine Neubearbeitung der Förderung des Bibelstudiums in gesteigertem Maße dienen möge, das ist mein Wunsch als eines ehemaligen akademischen Lehrers und derzeitigen Bischofs.

Dresden, den 24. Oktober 1912.

Dr. Aloys Schaefer.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage.

Als ich nach Münster berufen wurde, schrieb mir der hochwürdigste Herr Dr. Aloys Schaefer am 2. Mai 1909, er richte an mich „die herzliche Bitte, auch in dieser Aufgabe — nämlich der geplanten Bearbeitung der zweiten Auflage seiner Einleitung — Bludaus Nachfolger werden zu wollen". So ehrenvoll nun dieser Wunsch für mich auch sein mußte, ich glaubte zuerst mit Rücksicht auf die bedeutende Schwierigkeit der Aufgabe ihn nicht erfüllen zu können. Allein schließlich hielt ich es doch für meine Pflicht, mich der Arbeit nicht zu entziehen. Die neue Auflage war notwendig, und der hochwürdigste Herr konnte bei seinen umfangreichen Berufspflichten der verschiedensten Art unmöglich die Zeit finden, selbst Hand ans Werk zu legen. Somit durfte ich sein Vertrauen nicht täuschen, zumal ich dem Herrn Bischof zu großem Danke verpflichtet bin, und langjährige herzliche Beziehungen mich mit seinen Gedanken in weitem Maße bekannt gemacht haben.

Doch glaubte ich meine Aufgabe nicht damit erschöpft zu sehen, daß ich einige neuere Literatur nachtrüge. Vielmehr hielt ich es für notwendig, dem Fortschritt der Wissenschaft — die erste Auflage erschien 1898 — ausgiebig Rechnung zu tragen und die bessernde Hand überall dort anzulegen, wo etwas verbessert werden konnte. So wird der Leser, der die beiden Auflagen miteinander vergleicht, recht viel verändert finden. Mehrere Partien mußten ganz neu geschrieben werden. Mancher wird vielleicht der Ansicht sein, daß hier und dort dem Fortschritt der Wissenschaft in anderer Weise hätte Rechnung getragen werden können; mancher wird noch weitere Änderungen wünschen. Ich bin mir selbst der Ver-

besserungsfähigkeit meiner Arbeit bewußt. Allein der wohlwollende Kritiker wird auch die schwierige Lage zu würdigen wissen, in der sich der Bearbeiter eines Buches befindet, das er nicht selbst geschrieben hat . . .

So wird das Buch auch in seiner neuen Gestalt hoffentlich zur Förderung des Bibelstudiums beitragen. Es hält die Mitte zwischen einem kurzen Kompendium und einem Handbuch. Es will nicht nur in großen Zügen die Resultate der Forschung bieten, sondern auch den Weg zeigen, auf dem man zu ihnen gelangt. Im Vorwort zur ersten Auflage wird jener Ansicht das Wort geredet, „welche allgemein die Ziele des akademischen Unterrichtes nach Möglichkeit hochgesteckt sehen will. Wenn nun auf dem Wege dahin auch manche zurückbleiben, so werden sie in der Regel doch dasjenige, was ein niedriger gestecktes Ziel bietet, ebenfalls erreichen können." Dieser Grundsatz hat auch für die Neubearbeitung seine Geltung behalten.

Auf reiche Literaturangaben ist großer Wert gelegt worden. Es soll jedem die Möglichkeit geboten sein, sich hinreichend zu unterrichten, wo er weitere Belehrung über die einzelnen Fragen finden kann. Natürlich konnte dabei stets nur eine Auswahl aus der großen Fülle geboten werden; aber ich glaube sie so umfassend, wie nur irgend möglich, getroffen zu haben. Manchem Leser wird es auch von Wichtigkeit sein, daß bei jedem einzelnen Buche die hauptsächlichsten Kommentare (nur aus neuerer Zeit) angegeben worden sind. Ich bemerke dazu, daß die genauen Titel sich auf S. 89 f und 252 finden;[1] an den übrigen Stellen wurden naturgemäß Abkürzungen angewandt. Auch sonst habe ich eine Reihe von Abkürzungen und Sigla verwertet, die in einem besonderen Verzeichnis (S. XVI)[2] zusammengestellt sind. Große Mühe hat die Anfertigung der Register verursacht. Personen- und Sachregister sind zusammengearbeitet worden, weil sie verschiedentlich schwer voneinander abzugrenzen sind. Absolute Vollständigkeit ist in einem solchen Register natürlich nicht zu erreichen; das Schriftstellenverzeichnis bietet dazu eine wichtige Ergänzung. Nur die Literatur ist

[1] In der 3. Auflage S. 75. [2] In der 3. Aufl. S. XV f.

vollständig aufgenommen worden. Jedes Buch und jeder Aufsatz eines Autors, die irgendwo genannt sind, wurden gebucht. Dabei sind nur jene Stellen angegeben, wo sich der vollständige Titel oder eine bemerkenswerte Äußerung des betreffenden Verfassers finden, nicht etwa jeder kurze Hinweis darauf.

Es versteht sich von selbst, daß in der apologetischen Behandlung nicht alle Ansichten berücksichtigt oder auch nur genannt werden konnten, die in neuerer Zeit von irgendeinem Gelehrten aufgestellt worden sind. Ein Lehrbuch der Einleitung soll weder Raritäten- noch Kuriositätensammlung sein. Sonst spielt das apologetische Moment in der Darstellung naturgemäß eine hervorragende Rolle. Ich kann es mir nicht versagen, von vornherein auf zwei Grundsätze aufmerksam zu machen, die Harnack ausgesprochen hat und deren Berücksichtigung die Einleitungswissenschaft vor manchem Irrgang bewahrt hätte: 1. „Einzelnen Schwierigkeiten bei der geschichtlichen Datierung einer Urkunde darf nicht die Folge gegeben werden, sie zu verdächtigen, wenn anders gute Gründe für sie sprechen. Denn solche Schwierigkeiten können angesichts von Urkunden nicht ausbleiben, die keine oder fast keine sie begleitende Literatur haben." 2. „Der Zustand der ältesten Christenheit bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts war kein solcher, daß sich tendenziöse Unterschiebungen und literarische Fälschungen leicht einstellen konnten" (Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4] [Tübingen 1909] 373 A. 2) . . .

Münster i. W., am Feste des hl. Lukas (18. Okt.) 1912.

M. Meinertz.

Vorwort zur dritten Auflage.

Das Erscheinen der neuen Auflage hat der hochwürdigste Herr Verfasser der ersten Auflage nicht mehr erlebt. Viel zu früh wurde er uns am 5. September 1914, bald nach dem Ausbruch des Weltkrieges, entrissen. Er hätte auch der dritten Auflage sein warmes Interesse zugewandt, wie er für alle meine Arbeiten liebevoll und freundschaftlich Teilnahme zeigte, namentlich wenn sie seine eigenen Pfade berührten. Have pia anima!

Ich habe mir die Neubearbeitung wieder nicht leicht gemacht. Ganz unverändert sind nur wenige Seiten geblieben, zum mindesten ist weiter stilistisch gefeilt. Einiges ist neu geschrieben worden, manches erweitert, anderes stark verändert. Auch die Inhaltsangaben erscheinen — auf vielfachen Wunsch — wesentlich verkürzt in neuem Gewande. Wie bei der zweiten Auflage sind sie, abgesehen von Einzelheiten, von Herrn Pater Konstantin Rösch O. Cap. bearbeitet worden, wofür ihm auch hier bestens gedankt sei. Ich hätte wohl manche Teile noch stärker umgearbeitet, wenn mich nicht die Wahl zum Rektor der Universität veranlaßt hätte, das Manuskript abzuschließen. Die umfangreichen Rektoratsgeschäfte bedingten eine solche Verlangsamung der Arbeit, daß das Erscheinen des bereits vergriffenen Buches sich ungebührlich lange hinausgeschoben hätte.

So mag es seinen dritten Gang antreten und einiges Gute stiften. Herrn Prof. Dr. Steinmann in Braunsberg und Herrn Pater Dr. Thaddäus Soiron O. F. M. in Paderborn danke ich herzlich für die Unterstützung bei der Korrektur. Herrn Prof. Dr. Vogels in Bonn verdanke ich einige Hinweise im ersten Teil. Der erheblich verminderte Umfang des Buches rührt daher, daß der Papierersparnis wegen der Satz mehr zusammengedrängt worden ist.

Münster i. W.,
am Feste der Apostelfürsten Petrus und Paulus 1921.

M. Meinertz.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Aus dem Vorwort Aloys Schaefers zur zweiten Auflage V
Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage VI
Vorwort zur dritten Auflage IX
Inhaltsverzeichnis X
Verzeichnis der Abkürzungen XV

Geschichte, Inhalt und Gliederung der Einleitungswissenschaft. S. 1—21.

1—4. Die Verschiedenheit der Einleitung hinsichtlich ihrer Aufgaben und Ziele in der patristischen Zeit . . . . . 1— 5
5. Im Mittelalter bis zum Tridentinum . . . . . 5— 6
6—7. Bei Sixtus von Siena, Richard Simon und ihren Nachfolgern. Die katholische Einleitungswissenschaft bis zur Gegenwart 6—11
8. Luther und der Protestantismus und ihr Einfluß auf die Einleitungswissenschaft bis zur Gegenwart . . . . . 11—18
9—10. Die Beschränkung der Einleitung auf 27 Schriften. Die Inspiration und ihr Verhältnis zu einer geschichtlichen Behandlung der ntl Bücher . . . . . 18—20
11—12. Die Aufgabe der ntl Einleitung in der Gegenwart. Disposition des Stoffes . . . . . 20—21

Erster Teil.

Geschichte des Textes. S. 22—74.

Die Originalsprache der ntl Schriften . . . . . 22—24
Die erste handschriftliche Erhaltung des griechischen Textes . . . 24—28
Die griechischen Handschriften . . . . . 28—39
Der Gebrauch des NT seitens der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller der vier ersten Jahrhunderte . . . . . 39—40
Die Übersetzungen . . . . . 41—64
die syrischen . . . . . 41—45
die ägyptischen . . . . . 45—46
die äthiopische, armenische, georgische und gotische . 46—48
die altlateinische . . . . . 48—53
die Vulgata . . . . . 53—64
Geschichte des gedruckten und rezensierten griechischen Textes . 64—74

Zweiter Teil.

Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften.

(Besondere Einleitung.) S. 75—380.

Der hl. Paulus und seine Briefe.

Seite

Die Form der paulinischen Briefe . . . . . 76— 77
Die Berufung des hl. Paulus . . . . . 77— 85
Die apostolische Wirksamkeit in Antiochien, auf der ersten Missionsreise, beim Apostelkonzil und auf der zweiten Missionsreise bis zur Ankunft in Korinth . . . . . 85— 93
Der erste Thessalonicherbrief: Veranlassung, Inhalt, Abfassungszeit und Echtheit . . . . . 93— 96
Der zweite Thessalonicherbrief: Abfassungszeit, Inhalt, Zweck, Verhältnis zum ersten Briefe und Echtheit . . . . 96—100
Die Rückkehr nach Korinth und die dritte Missionsreise bis zum ephesinischen Aufenthalte . . . . . 100—101
Der Galaterbrief: Der Volksstamm der Galater und die Empfänger des Briefes. Zeit, Veranlassung, Inhalt und Echtheit . . . . . 101—110
Der erste Korintherbrief: Die Verhältnisse, welche die Abfassung veranlaßt haben. Inhalt und Echtheit . . . . . 111—118
Die Tätigkeit für Korinth in der Zeit zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Kor . . . . . 118—120
Der zweite Korintherbrief: Veranlassung, Ziel, Inhalt, Echtheit und Einheitlichkeit . . . . . 120—124
Der Römerbrief: Abfassungszeit und geschichtliche Voraussetzungen; Zustand der römischen Gemeinde. Inhalt, Veranlassung und Zweck; Echtheit und Integrität . . . . . 124—137
Die Reise nach Jerusalem, die Gefangennahme daselbst und die Gefangenschaft in Cäsarea. Feststellung der Chronologie. Die Appellation an den Kaiser, die Reise nach Rom und die zweijährige Gefangenschaft daselbst . . . . . 137—142
Die Gefangenschaftsbriefe: Ort der Entstehung; Reihenfolge . . . 142—145
Der Kolosserbrief: Kolossä und die christliche Gemeinde daselbst. Die Gefahren, die ihr durch Irrlehren drohten. Inhalt des Briefes; Echtheit . . . . . 146—151
Der Epheserbrief: Ephesus. Die Gefahren, denen die Leser ausgesetzt waren. Inhalt des Briefes. Die Empfänger- und Verfasserfrage . . . . . 151—157
Der Philemonbrief . . . . . 157—158
Der Philipperbrief: Philippi und seine Gemeinde. Veranlassung und Inhalt des Briefes; Zweck und Echtheit . . . . . 158—162
Der Hebräerbrief: Inhalt, Empfänger und Zeit der Entstehung. Die Verfasserfrage, die Aufnahme des Briefes in den Kanon und der Ort seiner Entstehung . . . . . 162—174

Seite

Pauli Wirksamkeit nach der ersten römischen Gefangenschaft . . 174—178

Der erste Timotheusbrief: Inhalt, historischer Hintergrund, paulinischer Ursprung und nähere Zeit der Entstehung . . 178—186

Der Titusbrief: Inhalt, zeitgeschichtliche Verhältnisse, Echtheit und Abfassungszeit . . . . . 186—188

Die zweite römische Gefangenschaft . . . . . 188—189

Der zweite Timotheusbrief: Die Lage des Apostels. Inhalt des Briefes; Zustände im Leserkreis; Echtheit . . . . . 189—191

Das Lebensende Pauli 191

Chronologische Tabelle . . . . . 191—192

Die Evangelien: Zweck; Verhältnis zur mündlichen Lehre; Name . . . . . 192—194

Die Überlieferung über die vier kanonischen Evv: In der Didache, dem Barnabas- und Klemensbriefe, bei Ignatius, Polykarp, im Brief an Diognet, bei Hermas und Papias; ferner bei Häretikern, bei Aristides, im katholisch-apostolischen Sendschreiben, im Muratorischen Fragmente, bei Tatian, Justinus, im Petrusev und bei Irenäus . . . . . 195—206

Das Matthäusevangelium: Die Person des Matthäus. Inhalt, Abfassungszeit und Empfänger des Ev. Die Verhältnisse in der Zeit der Entstehung, der damit gegebene Zweck und die entsprechende eigenartige Darstellung. Originalsprache und Text des Ev . . . . . 206—228

Das Markusevangelium: Die Person des Markus. Inhalt des Ev; Verhältnis zu Petrus; Zeit und Ort der Abfassung und Bestimmung des Ev. Der Markusschluß . . . . . 228—245

Das Lukasevangelium: Die äußeren Nachrichten über die Person des Lukas. Inhalt des Ev; Erweis der lukanischen Abfassung aus inneren Gründen (paulinischer Charakter); Leserkreis; Zweck; Quellen; Anordnung des Stoffes; Zeit und Ort der Abfassung; Integritätsfrage . . . . . 245—260

Die synoptische Frage und die Versuche zu ihrer Lösung . 261—271

Das Johannesevangelium: Die Person und das Leben des Apostels Johannes. Die Frage nach dem „Presbyter" Johannes (Papias). Das Lebensende des Apostels. Inhalt des Jo und Verschiedenheit von den synoptischen Evv; Auswahl und planmäßige Darstellung des Stoffes; Erklärung dieser Eigenartigkeiten aus dem bestimmenden Ziele des Ev; Nebenzwecke (Gefahren und Irrlehren) und Abfassungszeit. Der Apostel Johannes als Verfasser. Geschichtlichkeit, Einheitlichkeit und Integrität . . . . . 271—305

Seite

Die Apostelgeschichte: Titel; Inhalt; Verhältnis zum dritten Ev und Ziel. Zeit und Ort der Entstehung. Die Verfasser- und Quellenfrage. Glaubwürdigkeit. Text . . . . . 306—317

Die katholischen Briefe: Name und Anordnung . . . . . 317—318
Der hl. Jakobus und sein Brief: Die Person des Jakobus. Inhalt, Leserkreis, Ziel und Zeit der Entstehung des Briefes; Verfasser und kanonische Geltung . . . . . 318—332
Der Judasbrief: Die Person des Judas. Inhalt und Leser des Briefes; Irrlehrerfrage; Abfassungszeit, Echtheit (Verhältnis zum zweiten Petrusbriefe) und kanonischer Charakter . . . 332—340
Der hl. Petrus und seine Briefe: Die Person des Petrus 340—343
Der erste Petrusbrief: Inhalt, Leser, Zweck und Echtheit, Ort und Zeit der Abfassung . . . . . 343—350
Der zweite Petrusbrief: Inhalt, Leser (Irrlehrerfrage), Abfassungszeit; Echtheit und kanonische Geltung . . . . . 350—356
Der erste Johannesbrief: Verhältnis zum vierten Ev und Verfasser. Inhalt, Ziel und Irrlehrerfrage. Das Comma Johanneum . . . . . 356—364
Der zweite und dritte Johannesbrief: Verfasser, Inhalt, Leser, Ziel, kanonische Stellung . . . . . 364—369

Die Apokalypse: Inhalt und Verfasser. Die Tradition und Aufnahme in den Kanon. Entstehungszeit, Zweck und Erklärung des Buches . . . . . 369—380

Dritter Teil.

Die Entstehung einer abgeschlossenen Sammlung neutestamentlicher Schriften (Kanon).

S. 380—404.

1. Das Unterscheidungsmerkmal des inspirierten Charakters . . 380—382
2. Gleichstellung der ntl Schriften mit den atl seit der ältesten Zeit bis zu Theophilus von Antiochien, Irenäus, Tertullian und Klemens von Alexandrien . . . . . 382—387
3. 4. Die mündliche Lehre und das Charisma der Prophetie in der Kirche und deren Einfluß auf die Beurteilung von Schriften . . . . . 387—388
5. Die ersten Anregungen zur Sammlung inspirierter Schriften. (Die Vorlesung beim Gottesdienste) . . . . . 388—390
6. Die Entstehung von Sammlungen ntl Schriften . . . . . 390—392
7. Die Art der Feststellung des ntl Kanons . . . . . 392—393

Seite

8. Die Umstände, welche die Aufnahme in den Kanon bewirkten oder hinderten . . . . . 393—394
9. Die ältesten Urkunden einer absichtlichen Umgrenzung des ntl Kanons: Das Muratorische Fragment; Irenäus; Klemens von Alexandrien; Origenes; der Codex Claromontanus; Cyrill von Jerusalem; die syrische Kirche; Eusebius; Chrysostomus; Gregor von Nazianz; Amphilochius; Athanasius; der Canon Mommsenianus; Hieronymus; Rufin; Augustinus . . . . . 394—401
10. Die Versuche zu einer autoritativen Feststellung des Kanons und die endliche Erreichung dieses Zieles durch Eugen IV und das Konzil von Trient . . . . . 401—404

Anhang I: Die neutestamentlichen Apokryphen: Begriff; Agrapha; Logia; Evangelien; Apostelgeschichten; Briefe; Apokalypsen 405—409
Anhang II: Das Muratorische Fragment: Überlieferter Text; Rekonstruktion des Textes . . . . . 410—414
Nachträge . . . . . 415—417
Schriftstellenverzeichnis . . . . . 417—434
Namen- und Sachregister . . . . . 435—452

Verzeichnis der Abkürzungen.

Die biblischen Bücher sind in der Form abgekürzt, wie sie die „Biblische Zeitschrift“ anwendet, nämlich:

AT = Altes Testament; atl = alttestamentlich.

Gn	1 Chr	Weish	Jon
Ex	2 Chr	Sir	Mich
Lv	Esr	Is	Nah
Nm	Neh	Jer	Hab
Dt	Tob	Klgl	Soph
Jos	Jdt	Bar	Agg
Richt	Est	Ez	Zach
Ruth	Job	Dn	Mal
1 Sm	Ps	Os	1 Makk
2 Sm	Spr	Joel	2 Makk
1 Kg	Prd	Am	
2 Kg	Hl	Abd	

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich.

Mt	2 Kor	1 Tim	2 Petr
Mk	Gal	2 Tim	1 Jo
Lk	Eph	Tit	2 Jo
Jo	Phil	Phm	3 Jo
Apg	Kol	Hebr	Jud
Röm	1 Thess	Jak	Offb
1 Kor	2 Thess	1 Petr	

Ev, Evv = Evangelium, Evangelien.

Hs, Hss = Handschrift, Handschriften.

BSt = Biblische Studien (vgl. S. 11).
BZ = Biblische Zeitschrift (vgl. S. 11).
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (vgl. S. 40).
Migne, P. gr. = Migne, Patrologia graeca (Parisiis 1857—1866).
Migne, P. lat. = Migne, Patrologia latina (Parisiis (1844—1864).
NtA = Neutestamentliche Abhandlungen (vgl. S. 11).

RE = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. von A. Hauck (Leipzig 1896—1909).
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig 1882 ff).
Zahn, GK = Geschichte des neutestamentlichen Kanons (vgl. S. 17).
ZntW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (vgl. S. 16).

Von den Kirchenvätern sind insbesondere die apostolischen Väter nach der Ausgabe von F. X. Funk (Patres apostolici I², Tubingae 1901; II³, ed. Diekamp 1913) und die Kirchengeschichte des Eusebius nach der von E. Schwartz (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Eusebius, Bd. II, Leipzig 1903. 1908; Kleine Ausgabe 1908) benutzt worden.

Geschichte, Inhalt und Gliederung der Einleitungswissenschaft.

1. Die gewöhnlich mit dem Namen Einleitung in die hl. Schriften bezeichnete Disziplin kann in hervorragendem Maße eine Geschichte aufweisen. Bis sich die heute geltende Auffassung von Ziel, Umfang und Methode herausgebildet hat, ist eine reiche Entwicklung zu verfolgen. Studium und Betrachtung der Hl. Schrift, Bedürfnisse im religiösen Erkennen und Leben, Fortschritte in theologischen wie auch in profanen Wissenschaften, und nicht minder die Notwendigkeit, das Glaubensurteil über den Charakter der Bibel wissenschaftlich zu begründen oder zu verteidigen: alle diese Ursachen und Umstände haben teils angeregt, teils neue Ziele gesteckt oder die alten gefördert. Zeiten, in denen die Göttlichkeit der hl. Bücher weder bestritten noch auch bezweifelt wurde, bedurften keines Nachweises dafür, daß diese nicht nur menschlichen, sondern auch übernatürlichen Ursprunges seien. Leser, welche — wie in den ersten Jahrhunderten — mit den Ausdrucks- und Darstellungsweisen der ntl Schriften noch vertraut waren, konnten Anweisungen zum Verständnisse, hermeneutische Grundsätze und Regeln, recht wohl missen. Je mehr aber neue Bedürfnisse sich entwickelten und reichere Anregungen gegeben wurden, desto weiter ward auch der Umfang der die hl. Bücher „einleitenden" Fragen. Ein Teil davon gehört heute noch in ihren Rahmen, andere sind gegenstandslos geworden, und wieder andere zu selbständigen Disziplinen ausgestaltet oder in den Bereich anderer theologischer Wissenszweige gezogen worden.

2. Bereits in der **patristischen Zeit,** da das sog. Muratorische Fragment entstand und seit Klemens von Alexandrien und Origenes, hat man sich mit der Scheidung kanonischer und außerkanonischer Schriften, mit der Untersuchung der Echtheit einzelner ntl Bücher — besonders des Hebr, der Apokalypse und der Petrus-Briefe — befaßt, hat man sich ferner als Aufgabe gesetzt, die Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Bücher durch harmonistische Versuche, Vergleichungen sowohl mit biblischen Parallelberichten als

auch mit profangeschichtlichen Nachrichten, und durch Hinweise auf traditionelle Bezeugungen zu erhärten und zu beleuchten.[1]

Das Muratorische Fragment[2] stellt eine begründete Liste von Schriften auf, die beim Gottesdienste öffentlich vorzulesen seien, im Unterschiede von solchen, die nur privatim oder auch gar nicht gelesen werden sollen. Aus den erklärenden Beigaben in Bibelhandschriften sind vier Prologe zu den Evangelien (die [fälschlich?] sogen. Monarchianischen Prologe) zu erwähnen.[3] Sie stammen nach der Untersuchung von P. Corssen[4] aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts und sind wie das Muratorische Fragment in barbarischem Latein geschrieben. Ihr Zweck ist die Einführung in die Lektüre der Evangelien. Für die Paulusbriefe spielen eine ähnliche Rolle kurze Prologe, wie sie sich z. B. im Codex Fuldensis finden, und die nach de Bruyne[5] marzionitisch sind. Klemens von Alexandrien[6] und Origenes[7] verglichen den Hebr mit den übrigen paulinischen Sendschreiben und suchten seine Eigenartigkeit durch Hypothesen zu erklären. Dionysius von Alexandrien[8] entschied sich, veranlaßt durch den Mißbrauch seitens der Chiliasten, aus inneren Gründen gegen die Echtheit der Apokalypse. Origenes wieder verteidigte die Glaubwürdigkeit der Evangelien und suchte deren Übereinstimmung unter sich wie auch den höheren Gesichtspunkt, unter dem die Evangelien zu verstehen seien, darzulegen;[9] Klemens von Alexandrien ferner, zum Johannesevangelium, Ambrosius, im Lukaskommentar, Chrysostomus, in den Homilien zum Matthäusevangelium, fußten bereits, um die Widerspruchslosigkeit der Evangelien zu zeigen, darauf, daß die inspirierten Verfasser unter Berücksichtigung bestimmter Ziele und nicht ohne jede Bezugnahme auf bereits vorliegende Evangelien geschrieben hätten. Der hervorragendste Versuch in dieser Hinsicht sind die vier Bücher des hl. Augustinus: De consensu Evangelistarum. Hieronymus,[10] Chrysostomus,[11] Theodoret,[12] der Ambrosiaster[13] und

---

[1] Vgl. H. Jordan, Die Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911, 423 ff.

[2] Vgl. darüber unten im 3. Teil Nr. 9 und Anhang II.

[3] Bequemste Ausgabe von Lietzmann, Kleine Texte für theolog. u. philolog. Vorlesungen u. Übungen 1[2] (Bonn 1908) 12—16.

[4] Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, in: TU XV, 1, Leipzig 1896. Chapman und Babut lassen sie in priszillianischen Kreisen entstanden sein. Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II[2] (Freiburg 1914) 612 ff.

[5] Prologues bibliques d'origine Marcionite, in: Revue bénédictine 1907, 1—16. Vgl. Harnack, Die Entstehung des NT, Leipzig 1914, 106 ff.

[6] Bei Eusebius, Hist. eccles. VI, 14, 2—4; III, 38, 1—3.

[7] A. a. O. VI, 25, 13. Vgl. auch Hieronymus, Argum. in ep. ad Hebr; adv. Iov. I, 3; II, 1; in Is 57; de viris ill. 5. 15; und Augustinus, De doctr. christ. II, 13; de civit. Dei XVI, 22; in Rom n. 11, wo von einem Widerspruch gegen den Hebr die Rede ist.

[8] Bei Euseb., H. e. VII, 25, 1 ff.

[9] Vgl. besonders Com. in Io; in Mt 19, 13; 20, 29 ff; c. Cels. I, 42.

[10] Vgl. die Prolegomena, besonders zu Gal, Eph, Tit, Phm; in ep. ad Gal 1, 17.

[11] Argum. in ep. ad Rom; in Act hom. I, 1. 2; XXI, 1.

[12] Praef. in epp. Pauli.

[13] Init. prol. in ep. ad Rom.

Eusebius befaßten sich auch mit der Geschichte der Zeit, in der die hl. Schriften entstanden sind.[1]

3. In den Exegetenschulen zu Alexandrien und Antiochien folgten der praktischen Handhabung der Bibelauslegung zunächst gelegentliche, später systematische Darstellungen hermeneutischer Regeln. Die Veranlassung hierzu lag vornehmlich in Schwierigkeiten, welche der Exegese teils aus der zeitlichen Entfernung von der Abfassung der heil. Bücher, teils und zwar hauptsächlich in dem Kampfe mit Häretikern erwuchsen. Schon bei Tertullian[2] und Irenäus,[3] besonders aber bei Origenes, Chrysostomus, Theodoret von Cyrus und Theodor von Mopsuestia finden sich hermeneutische Grundsätze ausgesprochen; gesammelt und unter gewissen Gesichtspunkten geordnet haben sie Melito von Sardes, Diodor von Tarsus, Augustinus, Eucherius von Lyon und Adrianus.

Der platonischen Trichotomie (*σῶμα, ψυχή* und *πνεῦμα*) entsprechend unterschied Origenes[4] einen buchstäblichen, moralischen und mystischen oder geistigen Sinn. Um insbesondere den letzteren zu finden, stellte er Regeln auf. Von diesen eröffnete jene, die in Textschwierigkeiten und „Widersprüchen" das Kennzeichen zum Aufgeben des Literalsinnes und zur Annahme eines bloß geistigen Sinnes sah, die Tür zu einer subjektiven, extremen und willkürlichen Allegorese, die mehr noch den Nachfolgern und Schülern als dem Meister der alexandrinischen Schule selbst eigen war. Die Reaktion dagegen finden wir in der antiochenischen Schule, deren größter Vertreter Chrysostomus nicht selten seinen hermeneutischen Prinzipien Ausdruck verleiht.[5] Den Literalsinn betonend bietet Theodoret bei verschiedenen Gelegenheiten Anleitung zum Schriftverständnisse. Die entschiedensten Vertreter dieser Richtung, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, dachten über den Unterschied von *θεωρία* und *ἀλληγορία* nach und bekämpften dabei die Allegorese, verkannten aber den mystischen Sinn nicht.[6]

Die Schrift *κλείς* des Melito von Sardes (um 170 n. Chr.), die eine Anweisung zur Erklärung der biblischen Tropen bot, ist verloren gegangen. Das gleiche Schicksal traf des Diodor von Tarsus († um 394) Buch: *Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας*, worin Grundsätze über den geschichtlichen und mystischen Sinn und den Gebrauch der Allegorie niedergelegt waren.[7] Alsdann bot

[1] Vgl. Schanz, Die Probleme der Einleitung bei den Vätern, in: Theol. Quartalschrift LXI (Tübingen 1879) 56—91; teilweise Dausch, Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg 1894.

[2] De praescript. 17 ff. 20 ff.

[3] Adv. haeres. III, 2 ff; besonders III, 7 ff.

[4] De princ. IV, 2 f.

[5] Vgl. in 1 Cor c. 10, wo das Allegorisieren beschränkt wird; in Ps 46; hom. LXI in Gn c. 37; in Gal 4, 24 u. a.

[6] Vgl hierzu Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, Weißenburg 1866, 63; ders., Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg 1880, 115 ff. 123 ff.

[7] Vgl. Kihn, Die Bedeutung der antiochen. Schule 57; ders., Über *θεωρία* und *ἀλληγορία* nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener, in: Theolog. Quartalschrift LXII (1880) 531—582.

Augustinus in seinem 396 begonnenen und 426 vollendeten Werke De doctrina christiana eine eigentliche und ausführliche Hermeneutik (tractatio scripturarum). Hierzu war er durch des Donatisten Tychonius Schrift (390): Septem regulae ad inquirendum et inveniendum sensum s. scripturae[1] veranlaßt worden, die denn auch besonders im dritten Buche einer Kritik unterzogen wurde. Nachdem Augustinus im ersten Buche eine Übersicht über den dogmatischen Gehalt der hl. Schriften gegeben, bietet er im zweiten besonders durch Behandlung der Hilfsmittel zum Schriftverständnisse eine Anleitung, den Sinn zu finden, im dritten eine Darstellung der Redeweisen der Hl. Schrift und Regeln zur Auslegung dunkler und figürlicher Ausdrücke, im vierten endlich handelt er von der Darstellung des gefundenen Sinnes. In die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts fallen weiterhin des Eucherius von Lyon Instructio ad Salonium filium und: Liber formularum spiritualis intelligentiae (ed. Wotke 1894), die Erklärung einer Anzahl biblischer, oft bildlich zu fassender Ausdrücke, und des Adrianus Buch: *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*,[2] eine das NT freilich wenig berücksichtigende Hermeneutik, die in einem besonderen Ansehen gestanden hatte und von Photius (Cod. 2) *χρήσιμος τοῖς εἰσαγομένοις ἡ βίβλος* genannt wurde.

4. Das 6. Jahrhundert brachte, abgesehen von den Bemerkungen des Kosmas Indikopleustes im fünften Buche seiner *Χριστιανικὴ τοπογραφία* über Verfasser, Zweck und Inhalt der hl. Schriften (Migne, P. gr. 88), zwei Werke hervor, die in einer mehr systematischen Weise Erörterungen aus der Hermeneutik und Einleitung in unserem engeren Sinne, nämlich über Kanonizität, Verfasser, Einteilung und Charakter der hl. Bücher, zum Gegenstande haben. Es sind das die zwei Bücher der Instituta regularia divinae legis des Junilius Africanus[3] (etwa 551) und des Cassiodorus Schrift: Institutiones divinarum et saecularium lectionum, etwa aus dem Jahre 544 (Migne, P. lat. 70).

In dialogischer Form bieten des Junilius Africanus Instituta regularia Bemerkungen über Kanonizität, Schreibweise, Autorität, Verfasser, Einteilung der hl Bücher und über den Zweck der beiden Testamente im göttlichen Heilsplane (I, 1–10); behandeln die Entwicklung, das Ziel und den Zweck der Offenbarung (II, 15. 25) und begründen den inspirierten Charakter der Hl. Schrift (II, 29). Auch Fragen der Hermeneutik sind erörtert, so über den Schriftsinn und seine Erscheinungsformen (I, 5), Tropen und Symbole (II, 16. 17). Außerdem aber befassen sie sich auch mit Fragen der Dogmatik und Moraltheologie. Es ist diese Schrift „zweifelsohne ein Kollegienheft des Paulus von Nisibis, welches dieser als Leitfaden der biblischen Isagogik seinem Unterricht an der theologischen Hochschule zu Nisibis zugrunde legte, jedoch so, daß er sie zu einem Kompendium in zwei Büchern umgestaltete und in dialogisch-katechetische Form einkleidete".[4] Ut ipsarum — sagt Junilius in der Vorrede —

[1] Ausgabe von Burkitt, Texts and Studies III, 1, Cambridge 1894.

[2] Ausgabe von Gößling, Adrians *ΕΙΣΑΓΩΓΗ εἰς τὰς θείας γραφάς*, Berlin 1888. G. vermutet (S. 9) in dem Verfasser einen Griechisch redenden Syrer.

[3] Vgl. die Ausgabe von Kihn, Theodor v. Mops. und Junil. Afr. als Exegeten 465—528.

[4] Vgl. Kihn, a. a. O. 220 ff. 316 ff.

interim causarum, quae in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulente, sed regulariter singula docerentur.

Cassiodorus will eine Enzyklopädie der göttlichen und menschlichen Wissenschaften bieten. Dabei geht er von der Bibel aus und gibt zunächst in einer Praefatio seinen Mönchen, denen er das Abschreiben der hl. Schriften als ein sehr verdienstliches Werk empfohlen hatte, auf Grund ganz richtiger Prinzipien Regeln zur Herstellung und Erhaltung eines guten Textes, nennt und charakterisiert alsdann die alt- und neutestamentlichen Bücher, gibt zum Schriftverständnisse Erklärungen von Vätern an und behandelt den verschiedenen Schriftsinn.

5. Auch das **Mittelalter** zeigt, wie die Einleitung in ihrer Ausdehnung und Behandlungsweise von den jeweiligen besonderen Zeitverhältnissen abhängig und bedingt war. Die Göttlichkeit der hl. Bücher und der Umfang des Kanons standen dem lebendigen Glauben jener Zeit fest; Aufgabe der Bibelwissenschaft war es vorab, den Inhalt für wissenschaftliche und praktisch-religiöse Zwecke dienstbar zu machen. Das Bewußtsein von der providentiellen Bedeutung der großen Kirchenväter und das Zurücktreten von Angriffen auf die Hl. Schrift erklären es, daß die Neubearbeitung der patristischen Gedanken vorwaltet.[1] In der Hermeneutik wurde besonders Augustins Schrift De doctrina christiana benützt.[2] Wann sich aber ein konkretes anregendes Bedürfnis, z. B. nach einem einheitlichen Vulgatatexte, herausstellte, dann weist auch jene Zeit Leistungen auf, die relativ betrachtet — wie die Korrektorien — die höchste Anerkennung verdienen. Ebenso verschloß man sich nicht der Anregung, die von der Bestimmung des Konzils von Vienne (1311) über das Studium der orientalischen Sprachen ausging. Der Aufschwung aber, den dadurch und besonders später durch die humanistischen Studien die Exegese nahm, förderte auch die Darstellung der Regeln zur Schrift-

---

[1] Vgl. hierzu Alcuin, der in der Vorrede zu seinem Johanneskommentar in einem Briefe Ad Gislam et Richtrudam (Migne, P. lat. C 744) schreibt: er habe besonders die Werke des hl. Augustinus, Ambrosius, Gregor d. Gr. und Beda verwertet, aliorumque sanctorum patrum sicut invenire potui, interpretationes posui: magis horum omnium sensibus ac verbis utens quam meae quidquam praesumptioni committens. . . . Cautissimo plane stilo praevidens divina opitulante gratia, ne quid contrarium ss. Patrum sensibus ponerem. Vgl. auch Hablitzel, Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese, in: BSt XI, 3, Freiburg 1906. In dieser Richtung bewegen sich die Katenen. Für ihre Erforschung sind neuerdings besonders Faulhaber, Lietzmann und Sickenberger tätig gewesen. Vgl. Lietzmann, Katenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung, Freiburg 1897; Faulhaber, Kirchl. Handlexikon II 328 f (s. v. Katenen).

[2] Vgl. Rabanus Maurus, De institutione clericorum III. Vgl. A. Knöpfler, Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München Nr. 5, München 1901, 187 ff. 287 f.

erklärung. Das waren die Richtungen, in denen sich die Einleitungswissenschaft in dieser Zeit bewegte.

Hermeneutische und einleitende Unterweisungen bietet Hugo von St. Victor († 1141) in den Büchern 4–6 De eruditione didascalia (Migne, P. lat. 176) und in den Praenotationes de scripturis et scriptoribus sacris (Migne, P. lat. 175). Bemerkungen über Schrifterklärung finden sich ferner bei Bonaventura, Prooemium des Breviloquium; eine kurze Zusammenfassung der im Mittelalter maßgebenden hermeneutischen Grundsätze bei Thomas von Aquin, S. theol. I, qu. 1 a. 9—10, Quodl. VII qu. 6 a. 14—16. Die Summe dessen, was man bis zum 14. Jahrhundert über den Kanon, über Verfasser, Entstehung und Inhalt der hl. Bücher, wie über Hermeneutik an Kenntnissen besaß, bietet Nikolaus von Lyra († 1340) in den Vorreden zu seinen Postillae perpetuae in universa biblia und in seinen Additiones dazu Paulus v. Burgos († 1435). Hermeneutische Winke gibt auch Gerson († 1429) in seinen Propositiones de sensu literali scripturae sacrae. Die Reformation hatte zunächst, was man wohl nicht erwarten möchte, auf die Richtung der Einleitungswissenschaft keinen Einfluß ausgeübt. Des Dominikaners Santes Pagninus († 1541) Isagoges seu introductionis ad sacras literas liber unicus (Lugduni 1528) enthält Erörterungen über die Notwendigkeit der Kenntnis der hebräischen Sprache, über die griechischen und lateinischen Übersetzungen des AT und die Ansichten Augustins und Hieronymus' hierüber, über den Kanon und gibt hermeneutische Regeln; die achtzehn Bücher der Isagoge ad mysticos s. scripturae sensus (Lugduni 1536, Colon. 1543) sind eine Hermeneutik ganz vom Standpunkte der Väter und des Mittelalters aus.

6. Nachdem das **Tridentinum** in der vierten Sitzung im Gegensatze zu der subjektiven protestantischen Verwerfung dieser oder jener Schriften den Kanon der hl. Bücher formell fixiert hatte, war der Anstoß gegeben, der Einleitungswissenschaft die Frage nach dem Kanon und dessen Umfang als eine Hauptaufgabe zuzuweisen. An der Spitze steht maßgebend für die Zeit bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts der (aus dem Judentume stammende) Dominikaner Sixtus v. Siena († 1569) mit seiner Bibliotheca sancta ... ex praecipuis Catholicae Ecclesiae auctoribus collecta et in octo libros duobus tomis complexos digesta, Venetiis 1566. Darin handelt er über Zahl, Einteilung und Autorität der hl. Bücher, insbesondere im NT über Mk 16, 9—20, Lk 22, 43. 44; Jo 8, 1—11 und die sieben Antilegomena, de quibus aliquando fuit inter catholicos sententia anceps (l. I), „über Schriften und Schriftsteller, deren in der Bibel Erwähnung geschieht" (l. II), und wendet sich gegen jene, welche — abweichend von der Bestimmung des Tridentinums — alt- oder neutestamentliche Bücher bekämpfen (l. VII et VIII). Das dritte Buch ist überschrieben: De arte exponendi sacrosancta volumina, woran sich als viertes eine Zusammenstellung katholischer Schrifterklärungen schließt. Das fünfte und sechste Buch enthalten eine Erklärung schwieriger alt-

und neutestamentlicher Stellen unter Bezugnahme auf vorgebrachte Auslegungen.

Anregend und leitend war Sixtus v. Siena vorab für die ihm folgende Jesuitenschule: für Bellarmin, Disputationes de controversiis fidei l. I (1586), Alfons Salmeron, Prolegomena biblica (1596), Nikolaus Serarius, Prolegomena bibl. et comment. in omnes ep. can. (1612), Jacobus Bonfrerius, Praeloquia in totam script. s. (1625). Denselben Weg betraten ferner Ludovicus de Tena in seiner Isagoge in totam s. scripturam (1620), der Karmelit Antonius a matre Dei mit den Praeludia isagogica ad ss. bibliorum intelligentiam (1665).

Die Arbeiten der Protestanten dieses Zeitraumes können sich nicht mit denen des Sixtus v. Siena messen. Das gilt von den Lutheranern Matth. Flacius, Clavis scripturae sacrae (1567), Ambr. Reuden, Isagoge bibliorum sacrorum (1601), Mich. Walther, Officina bibl. (1636); von des Reformierten Andr. Rivetus Isagoge (1627) und des Zwinglianers Joh. Heinr. Heidegger Enchiridion biblicum (1681). Bedeutender ist der Apparatus biblicus des Brian Walton zur Londoner Polyglotte (1657).

7. Den Gedanken, eine Geschichte der hl. Bücher zu bieten, faßte und führte zuerst mit einer für jene Zeit umfassenden Gelehrsamkeit und großem kritischen Scharfsinne der Oratorianer **Richard Simon** (1638—1712) aus,[1] so daß er mit Recht, namentlich auf dem Gebiete des Neuen Testamentes, als der eigentliche Begründer unserer jetzigen Einleitungswissenschaft angesehen wird. Nachdem er seine Histoire critique du Vieux Testament herausgegeben hatte, ließ er unter demselben bezeichnenden Titel folgen: Histoire critique du texte du Nouveau Testament, Rotterdam 1689, und: Histoire critique des versions du Nouveau Testament, ebda 1690 (deutsche Übersetzung durch Cramer 1776). Hieran schlossen sich als Nachträge: Nouvelles observations sur le texte et les versions du NT, Paris 1695. Seine Schrift Histoire critique des principaux commentateurs du NT, Rotterdam 1693 gehört nur mittelbar hierher. Richard Simon suchte die Geschichte der ntl Bücher bis zu ihrem Ursprunge zu verfolgen. Er führte an und sichtete die vorhandenen Quellen, wobei er es aber auch nicht unterließ, die göttliche Urheberschaft oder Inspiration (vgl. Kap. 23 ff der erstgenannten Schrift) in den Bereich seiner Erörterungen zu ziehen. Ihm verbürgte schließlich doch die Kirche den göttlichen Charakter der kanonischen Schriften, weshalb er sich, im Unterschiede von den Protestanten jener Zeit, in seinem Urteile über die Autorschaft der einzelnen Abschnitte oder Briefe, wie z. B. einer mittelbaren Abfassung des Hebr durch Paulus, freier wußte. Seine Kritik stützte sich aber wesentlich

[1] Vgl. H. Margival, R. Simon et la critique biblique au XVII[e] siècle, Paris 1900.

auf äußere und nicht auf subjektiv einseitige innere Gründe, wie sie in der modernen Kritik vielfach angewandt werden. Wiewohl die von Richard Simon eingeschlagenen Bahnen besonders auf dem neutestamentlichen Gebiete auch heute noch von den katholischen Einleitungsbüchern innegehalten werden und in der Hauptsache auch für die konservative protestantische Isagogik maßgebend geblieben sind, so erfuhr er doch zunächst in seiner Zeit viel Widerspruch, und zwar nicht zum Besten der Wissenschaft.

In der Hauptrichtung zwar an Richard Simon sich anschließend, polemisierten mehrfach gegen ihn Louis Ellies du Pin, Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la bible II (sur le NT), Paris 1701, wozu R. Simon selbst noch eine Gegenkritik schrieb; Martianay, Traités de la connaissance et de la vérité de l'Ecriture s., Paris 1694/99; und Calmet, Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Ecriture sainte, Avignon 1715 (2. vermehrte Ausgabe 1720; lateinisch ed. Mansi). Immerhin aber überragen diese Werke „an Gelehrsamkeit und Verdienst" die Leistungen der gleichzeitigen lutherischen Bibelforscher,[1] eines Henr. Mai, Examen historiae criticae textus NT a P. R. Simonio vulgatae, Gissae 1694; Joh. Georg Pritius, Introductio, Lipsiae 1704; und Salomo van Til, Opus analyticum, Traiecti ad Rh. 1720, die, abgesehen von dem erstgenannten Werke, das die Resultate von R. S. kritisiert, nur Stoffsammlungen sind. Auch Johann David Michaelis († 1791) in Göttingen folgte in den ersten drei Auflagen seiner „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes" (Göttingen 1750. 1765. 1777) den Bahnen Richard Simons. In der ersten Auflage geht M. noch von der Inspiration als Grundlage aus, ein Gesichtspunkt, der in der zweiten und dritten Auflage schon zurücktritt.

Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts ward die Arbeit Richard Simons im vollen Umfange wieder aufgenommen. Dieses tat L. Hug († 1846) mit seiner „Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes" 2 Teile, Stuttgart und Tübingen 1808. 1821. 1826 und 1847, einem Werke, das große Gelehrsamkeit und Scharfsinn, eine kühne Kombinations- und glänzende Darstellungsgabe bekundet.[2] Seinem großen Vorgänger einerseits folgend, tritt Hug zugleich in origineller Weise der neuen, die traditionellen Nachrichten negierenden Kritik entgegen. Er handelt unter Verwertung reichen historischen Materials über das Alter und die Echtheit der hl. Schriften an der Hand von Zeugen, die innerhalb und außerhalb der Kirche stehen; über Textgeschichte und Übersetzungen; über die einzelnen Bücher für sich, nach Verfasser,

[1] So das Urteil von H. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT[3], Freiburg 1892, 3.

[2] Jülicher, Einleitung in das NT[5u.6], Tübingen 1906, 11: „Das elegant geschriebene Werk ... hat einen großen Einfluß geübt, der begreiflich wäre, auch wenn die Gelehrsamkeit und der Takt des Verfassers nicht wirklich gegenüber den Ausschreitungen der Neuerer oft genug das Richtige getroffen hätte."

Inhalt, Ziel, besondere Eigentümlichkeiten, und vergleicht sie miteinander.

Im großen und ganzen bewegt sich seitdem die neuere katholische Einleitungswissenschaft in den von Richard Simon gezeichneten und besonders von Hug aufgenommenen und weitergeführten Bahnen fort. Sie ist tatsächlich eine Darstellung der Geschichte des Ursprunges, der Erhaltung und Verbreitung der hl. Bücher. Zu erreichen sucht sie dieses Ziel zunächst durch Verfolgung der Geschichte des Kanons, des Textes und der Übersetzungen (allgemeiner Teil), wobei die Anordnung des Stoffes wechselt; sodann auf dem Wege von Untersuchungen der einzelnen Bücher nach Verfasser, Echtheit und Integrität, nach Zeit, Umständen und Ziel der Abfassung, womit Darlegungen des Hauptinhaltes und Vergleiche einzelner Bücher miteinander, insbesondere der Evangelien, verbunden werden (besonderer Teil). Dabei aber hat die Einleitungswissenschaft in der Gegenwart mehr und mehr einen apologetischen Charakter annehmen müssen. Denn die auf dem Boden des Protestantismus erwachsene und in ihren Anfängen schon von Hug bekämpfte neue kritische Richtung hat sich immer weiter und mannigfacher entwickelt und ausgestaltet, obgleich sie ein allgemein anerkanntes Resultat nicht erreicht hat; es sei denn jenes, daß sie den inspirierten Charakter der biblischen Bücher negiert. Im einzelnen wird über die Echtheit mancher Schriften sehr verschieden geurteilt, wenn auch neuerdings wieder der Tradition mehr ihr Recht zuerkannt wird. Der Kritik gegenüber haben sich die neueren und neuesten Einleitungen — besonders sind die von Reithmayr, Ad. Maier, Haneberg, Langen, Kaulen, Cornely, Belser, Gutjahr, Jacquier hervorzuheben — als eine ihrer Hauptaufgaben die gestellt, den Einwendungen wider die Echtheit der neutestamentlichen Schriften Rede und Antwort zu stehen.[1] Die Hermeneutik wird gegenwärtig meist als besondere Disziplin behandelt.

Mit solchen Zielen erschienen im 19. und 20. Jahrhunderte: Feilmoser, Einleitung in die Bücher des N. Bundes[2], Tübingen 1830; J. M. A. Scholz, Einleitung in die hl. Schriften des A und NT I (allgemeine Einleitung; die spezielle neutest. ist nicht erschienen),

---

[1] Ganz mit Recht sagt V. Weber (Theolog. Revue VIII [1909] 544): Die Einleitungswissenschaft hat die Fragen nach der Echtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit „mit rein wissenschaftlichen Mitteln zu untersuchen, und ihr gesichertes Resultat wird dazu dienen, die Lehre der Kirche zu bestätigen und zugleich näher zu bestimmen, z. B. in welchem Sinne und Umfang die hl. Bücher echt, unverfälscht und glaubwürdig sind". Vgl. J. Sickenberger, Kirchengeschichte und ntl Exegese, in: Festgabe Al. Knöpfler, Freiburg 1917, 317—324.

Köln 1845; Reithmayr, Einleitung in die kanonischen Bücher des N. Bundes, Regensburg 1852; Ad. Maier, Einleitung in die Schriften des NT, Freiburg 1852; A. Meßmer, Introductio in l. N. Test., Oenip. 1858; Haneberg, Versuch einer Geschichte der bibl. Offenbarung als Einleitung ins A u. NT, Regensburg 1849 (4. Aufl. 1876). In ähnlicher Weise wie Haneberg verbindet mit der Einleitung eine Offenbarungsgeschichte auch Danko, Historia revelationis divinae Novi Testamenti, Vindobonae 1867. Güntner, Introductio in ss. NT libros, Pragae et Romae 1863; Langen, Grundriß der Einleitung ins NT, Freiburg 1868 (2. Aufl. Bonn 1873); Kaulen, Einleitung in die Hl. Schrift. 3. Teil: das NT, Freiburg 1876 (5. Aufl. 1905). Ihm ist die biblische Einleitung „die Rechtfertigung der kirchlichen Lehre von dem inspirierten und kanonischen Charakter der Hl. Schrift" und „ein Teil der dogmatischen Theologie, und zwar gehört sie in den allgemeinen oder apologetischen Abschnitt derselben" (1. Teil[4] [1898] 4. 6. Ebenso in der von Hoberg bearbeiteten 5. Aufl. des 1. Teils: 1911, 5. 6). Aberle, Einleitung ins NT, herausgegeben von P. Schanz, Freiburg 1877 (ein eigenartiges Werk, welches mit kühnster Kombination Entstehung und Inhalt der ntl Schriften aus zeitgeschichtlichen Verhältnissen oder Tatsachen zu erklären sucht). Cornely, Historica et critica introductio in NT l. sacros I (Paris 1885): Allgem. Einleitung nebst Hermeneutik; IV (Paris 1886): spezielle neutest. Einleitung (2. Aufl. 1893–97). Aus dem großen Werke erschien ein Auszug: Historicae et criticae introductionis in U. T. libros sacros compendium[7], ed. M. Hagen, Paris 1911. Schneedorfer, Compendium historiae librorum ss. N. Test., Prag 1888 (2. Aufl. 1893). Brandscheid, Handbuch der Einleitung ins Neue Testament, Freiburg 1893 (behandelt hauptsächlich die Textgeschichte). Trenkle, Einleitung in das NT, Freiburg 1897. Gutjahr, Einleitung zu den hl. Schriften des NT[4–5], Graz 1919. Belser, Einleitung in das NT[2], Freiburg 1905. Seisenberger, Einführung in die Hl. Schrift[6], Regensburg 1908. Mader, Allgemeine Einleitung in das A u. NT[3], Münster i. W. 1919 (ins Italienische übersetzt von F. Trucco, Turino 1911). Telch, Introductio generalis in scripturam sacram, Regensburg 1908. Hilber, Einleitung in die hl. Schrift des NT[2], Brixen 1913. Hild. Höpfl, Introductionis in sacros NT libros compendium, Sublaci 1915. Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung in das NT[2], Freiburg 1920.

Ausländische katholische Literatur: Glaire mit den beiden letzten Bänden seiner fünfbändigen Introduction historique et critique aux livres de l'ancien et du nouveau Testament, Paris 1843 ff. (6. Aufl. 1878). Dixon, General introduction to the sacred Scriptures, Dublin 1852. Lamy, Introductio in s. Scripturam[5], Mechlinae 1893. Markfi, Introd. in s. libros NT[2], Budae 1871. Ubaldi, Introductio in s. Scripturam, Romae 1877—81 (5. Aufl. 1901). Jacquier, Histoire des livres du NT I[8] (Les épîtres de s. Paul); II[6] (Les évangiles synoptiques); III[3] (Les actes des apôtres, les épîtres catholiques); IV[3] (Les écrits johanniques), Paris 1908. Brassac, bei Vigouroux, Bacuez et Brassac, Manuel biblique III[14]: Les saints évangiles — Jésus Christ (Paris 1913); IV[13]: Les actes des apôtres — les épîtres — l'apocalypse, 1911. Babura, Introductio historico-critica in sacros NT libros, Esztergom 1910. Camerlynck, Compendium introductionis generalis in s. scripturam I (Documenta), Brugis 1911 (Bd. 2 steht noch aus).

Einzelfragen aus der Einleitungswissenschaft sind wiederholt behandelt in der von den französischen Dominikanern zu Jerusalem herausgegebenen Revue biblique internationale (Paris 1892 ff); in der von Göttsberger und Sickenberger herausgegebenen: Biblische

Zeitschrift (Freiburg 1903 ff). Hier besonders wichtig der ausführliche Literaturbericht. Ferner sind zu beachten: Biblische Studien von Bardenhewer (Freiburg 1895 ff); Neutest. Abhandlungen von Meinertz (Münster i. W. 1908 ff); Biblische Zeitfragen von Nikel (seit 1912 Heinisch) und Rohr (Münster i. W. 1908 ff); für weitere Kreise bestimmt); Vigouroux, Dictionnaire de la bible (Paris 1895—1912); Hagen, Lexicon biblicum (3 Bde., Paris 1905—1911). Daraus ein Auszug: Realia biblica, Paris 1914. Vom päpstlichen Bibelinstitut in Rom werden herausgegeben: Scripta Pontificii Instituti Biblici (Rom 1912 ff) und die Zeitschrift Biblica (Rom 1920 ff). Vgl. auch L. Fonck, Documenta ad Pont. Commissionem de re biblica spectantia, Rom 1915. Außerdem sind eine Reihe von Artikeln beachtenswert in den Nachschlagewerken: Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (2. Aufl. von Hergenröther und Kaulen), Freiburg 1882—1903; Kirchliches Handlexikon von Buchberger, München 1907. 1912; Dictionnaire de théologie catholique von Vacant und Mangenot, Paris 1899 ff; Dictionnaire apologétique de la foi catholique von d'Alès, 4. Aufl. Paris 1909 ff; The catholic encyclopedia, New York 1908—1914.

8. Luther hatte an die Stelle der den inspirierten Charakter der biblischen Bücher verbürgenden Autorität der Kirche das subjektive Bewußtsein gesetzt, das erkennen sollte, ob irgendeine Schrift „Christum treibe" oder nicht. Von der daraus sich ergebenden Befugnis, ein Buch aus dem Kanon auszuscheiden, machte er auch tatsächlich freien Gebrauch. Wie jedoch die junge protestantische Exegese,[1] entgegen der neuen Lehre von dem Alleingenügen und der vollständigen Klarheit und Selbstverständlichkeit der Bibel, „noch in der Wiege" unter die „mütterliche Zucht und Rute" der sich immer schärfer ausprägenden Glaubensregel — die Konkordienformel der Lutheraner und die Dordrechter Beschlüsse der Reformierten — genommen worden war, so erging es auch der ersten protestantischen Einleitungswissenschaft. Ihr war vorab Luthers Bibel „eine unantastbare Regel und Reliquie".[2] Es mag in der Tat Verwunderung erregen, daß dieser Widerspruch zwischen grundlegender Theorie und nachheriger lutherischer Praxis jahrhundertelang, und auch dann noch, als Richard Simon freiere Anschauungen unter den Katholiken vertreten hatte, geduldet wurde. Zu einer konsequenten Lösung kam jedoch der Anstoß nicht von theologischer, speziell exegetischer oder historischer, sondern von philosophischer Seite.[3] Nachdem nämlich Spinozas pan-

[1] Vgl. H. Poggel, Die altprotestantischen Lehrbegriffe über die Heil. Schrift, in: Theologie und Glaube 1 (Paderborn 1909) 273—287.

[2] Vgl. hierzu Ed. Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften Neuen Testaments[6], Braunschweig 1887, 613 ff; Al. Schaefer, Die Aufgaben der Exegese nach ihrer geschichtlichen Entwicklung, Münster i. W. 1890, 19 f.

[3] Über die philosophische Grundlage der Kritik am Leben Jesu, das in den Evangelien enthalten ist, vgl. besonders F. X. Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, Mainz 1911.

theistische Philosophie für sich das oberste Urteil auch über die Hl. Schrift in Anspruch genommen und der aus England und Frankreich herübergekommene Deismus in der Leugnung einer übernatürlichen Ordnung seine Konsequenzen auf die biblischen Berichte ausdehnen hieß, war die Zeit gekommen, in der es nur eines Anstoßes bedurfte, um das bisherige Joch der protestantischen Dogmatik zu brechen und in das Gegenteil von der früheren starren Gebundenheit umzuschlagen. Epochemachend ward Joh. Salomo Semler († 1791), obschon er selbst auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik wenig gearbeitet hat. Er nahm für sich dasselbe Recht, Bücher ganz oder teilweise aus dem Kanon zu verweisen, in Anspruch,[1] wovon einst Luther nach Bedürfnis Gebrauch gemacht hatte. So schied er denn zwischen dem, was Gottes Wort sei, und dem, was in Anpassung an Ort, Zeit und Judenwesen sich im NT finde. Auf diese Weise sollte es ihm möglich werden, nach einem natürlichen Maßstabe den „kanonischen" Umfang zu beschränken. Wesentliche Förderung fand die durch Semler angeregte Bewegung in Herders Rationalismus und besonders in Kants Philosophie, die nur im Rahmen der „reinen Vernunft" den biblischen Büchern ein Plätzchen anwies. Damit war denn auch der Voraussetzung einer Inspiration der Boden entzogen. Dem Einflusse dieser Bewegung unterlag in einer für jene Zeit charakteristischen Weise Joh. David Michaelis in der 4. Auflage seiner schon genannten Einleitung (1788).[2] In dieser gesteht er (S. 81), daß er „ein innerlich gefühltes Zeugnis des Heiligen Geistes" für seine Person sein „Leben lang nicht gefühlt" habe; „aber ich halte", so fährt er fort, „den, der es gefühlt hat, auch nicht für glücklicher und der Gewißheit näher, denn der Muhamedanismus fühlt es ebensogut, und wirklich das innere Gefühl von Gott ist der ganze Beweis, auf den Muhamed seine Religion gegründet und so viele Millionen sie glauben, es muß also wohl nur zuwege gebrachtes Gefühl, Selbstbetrug gewesen sein".

Dem Einflusse Semlers beugten sich zuerst A. Hänlein, Handbuch der Einleitung in die Schriften des NT (Erlangen 1794—1800; 2. Aufl. 1801—1809); J. E. Chr. Schmidt, Historisch-kritische Einleitung ins NT (Gießen 1804 u. 1808); Leon. Berthold, Historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des A und NT (Erlangen 1812–1819); und besonders Joh. Gottfr. Eichhorn, Einleitung in das NT (5 Bde., Göttingen 1804—1827), der die synoptische Frage durch die Hypothese eines schriftlichen Urevangeliums zu lösen suchte, die Echtheit der ntl Schriften

[1] Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, 4 Teile, Halle 1771 bis 75. Vgl. Mirbt, RE XVIII 203 ff.

[2] Vgl. oben S. 8.

jedoch bis auf die Pastoralbriefe, 2 Petr und Jud noch bestehen ließ. Den Kreis der Bücher, deren apostolischer Ursprung bezweifelt ward, dehnte W. M. Lebrecht de Wette in seinem präzis und übersichtlich geschriebenen Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in die kanon. BB. d. NT (Berlin 1826; 5. Aufl. 1848) auch auf Offb, Eph, 1 Petr, Jak aus, hielt jedoch in Übereinstimmung mit Schleiermacher (Einleitung ins NT, herausg. v. Wolde, Berlin 1845) noch an der Echtheit des Johannesevangeliums fest. Auf dem gleichen Standpunkte, wie de Wette, aber noch mit sicherer Überzeugung sich für die Echtheit des Johannesevangeliums aussprechend, steht Aug. Credners nicht vollendete Einleitung in das NT (Halle 1836) und die nach dessen Tode von Volkmar herausgegebene und erweiterte Geschichte des ntl Kanons (Berlin 1860). Das Johannesevangelium ward, abgesehen von belanglosen Angriffen am Ausgange des 18. und Anfange des 19. Jahrhunderts, beanstandet von Bretschneider, Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis apostoli indole et origine (Lipsiae 1820).

Die orthodoxe Reaktion dagegen blieb natürlich nicht aus. Sie kam zu Wort bei H. F. Guericke, Beiträge zur histor.-krit. Einleitung ins NT (Halle 1828), woraus die Histor.-krit. Einleitung ins NT (Leipzig 1843; 3. Aufl. 1868) hervorging; Olshausen in den Einleitungen zu seinem: Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des NT (Königsberg 1830 ff); vornehmlich Aug. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel (Hamburg 1832; 4. Aufl. 1847), worin aber hinsichtlich des 1 Tim und 2 Petr kritische Bedenken Geltung behalten; Ph. Schaff, History of the christian church I (New York 1882) vertritt Neanders Standpunkt in Nordamerika.

Die zur Verneinung der Echtheit der neutestamentlichen Schriften führende Kritik erhielt einen nachhaltigen Anstoß durch den Anhänger der Hegelschen Philosophie, Ferdinand Christian Baur, den Vater der sogen. Tübinger Schule († 1860).[1] Dieser bildete sich zuerst eine Gesamtanschauung der Geschichte des Urchristentums. Er sah es durch zwei Strömungen, ein wesentlich ebionitisch gesinntes Judenchristentum, das in Petrus seine Stütze gesucht habe, und den antijüdischen Universalismus des Paulus bewegt. Dieser Gegensatz habe sich später, besonders durch den Kampf mit dem Gnostizismus und Montanismus wie durch die Osterstreitigkeiten, in der katholischen Kirche ausgeglichen. Nach diesem konstruierten Geschichtsbilde wurden alsdann die ersten Quellen dafür, die neutestamentlichen Schriften, welche den beiden Richtungen und ihrem Ausgleiche gedient haben sollen, hinsichtlich ihres Alters gesichtet und dann nach den so kritisierten Quellen wieder jenes Geschichtsbild beurteilt. Weil der Judaismus in der Apokalypse und der Gegensatz

[1] Baur begann die Darlegung seiner Ansichten im Jahre 1831 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie; eine Zusammenfassung bieten seine Schriften: Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttgart 1845 (2. Aufl. von Zeller, Leipzig 1866 und 67), und: Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte, Tübingen 1853 (3. Aufl. 1863).

zwischen dem gedachten Petrinismus und Paulinismus in den Briefen an die Galater, Korinther und Römer zum Ausdruck komme, so seien darin die ältesten und echten urchristlichen Denkmale zu erkennen; den übrigen paulinischen und katholischen Briefen wie sämtlichen Evangelien und der Apostelgeschichte sei ein solcher Ursprung abzusprechen, und es müsse eine Schrift um so weiter hinabgerückt werden, je mehr jener Gegensatz darin ausgeglichen erscheine. Die Johannesschriften wurden in dieser Weise bis gegen das Jahr 170 verwiesen.

Es erscheint leicht begreiflich, daß diese überraschende Umgestaltung anfangs nur einen engeren Kreis von Anhängern, besonders Ed. Zeller (seit 1842 in der Tübinger Zeitschr. für Theologie) und Alb. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung (Tübingen 1846/47) gewann; daß dagegen sofort der Widerspruch der protestantischen Orthodoxie wachgerufen wurde, der namentlich in Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der ntl Schriften (Erlangen 1845), Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte (Frankfurt a. M. 1842; 3. Aufl. 1868), und Lechler, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter (Stuttgart 1851; 3. Aufl. 1885) zu Worte kam.

Mehr eine Mittelstellung einnehmend war der Tübinger Kritik besonders H. Ewald in seinen: Jahrbücher für biblische Wissenschaft (1849—65) — vgl. auch von seiner Geschichte des Volkes Israel den 6. (3. Aufl. Göttingen 1868) und 7. Band (2. Aufl. 1869) — und in Kommentaren (z. B. Hebr, Jak 1870; Sieben Sendschreiben 1871) entgegengetreten. Auf einem ähnlichen Standpunkte fußten die Einleitungen zu den Kommentaren (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Göttingen 1832 ff) von H. A. W. Meyer. Ein Hauptgegner der Baurschen Schule ward Albrecht Ritschl, der ihr in der zweiten Auflage seiner: Die Entstehung der altkatholischen Kirche (Bonn 1857) entgegentrat, indem er den Ausgangspunkt zur Entwicklung der katholischen Kirche im Heidenchristentume sah, ein essenisches Judenchristentum erst nach der Zerstörung Jerusalems als einwirkend annahm, während es vorher nur einen Judaismus, der für geborene Juden die Verbindlichkeit des Gesetzes forderte, gegeben habe.

Einen größeren Kreis von Schülern und einen weiteren Einfluß auch auf solche Kritiker, die nicht gerade zur „Tübinger Schule" gehörten, gewann Baur seit dem Ausgange der fünfziger Jahre. Sein fleißigster, aber auch etwas maßvoller gewordener Vertreter ist Hilgenfeld, seit 1858 in seiner: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, und in seiner: Histor.-krit. Einleitung in das NT, Leipzig 1875. Er läßt wieder den 1 Thess, Phil und Phm als echt gelten. Der Züricher Volkmar — vgl. bes. dessen Schrift: Jesus Nazarenus, Zürich 1882 — dagegen übertrifft seinen Meister Baur, indem er die Zeit der Abfassung der ntl Schriften noch weiter als dieser herabdrückt. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus (Rostock 1868); Das Evangelium des Paulus (Berlin 1880), geht einen Schritt vorwärts, indem er den Gegensatz zwischen Petrus und Paulus erst seit der antiochenischen Differenz (vgl. Gal 2, 11 ff) datiert und eine anfängliche größere Verwandtschaft beider annimmt. Der letzte unmittelbare Schüler von Baur ist Otto Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2 Bde (Berlin 1887; 2. Aufl.

1902); Der Paulinismus (Leipzig 1873; 2. Aufl. 1890); Die Entstehung des Christentums (München 1905). Ursprünglich bildeten das eigentliche Organ der Tübinger die Theologischen Jahrbücher (1842–1857). Im Auslande haben sich besonders der Holländer Scholten in verschiedenen Schriften, z. B. Das Evangelium nach Johannes (übers. von H. Lang, Berlin 1867); Das paulinische Evangelium (übers. von Redepenning, Elberfeld 1881); der Engländer Davidson, An introduction to the study of the NT (London 1868; 3. Aufl. 1894); und der Franzose Renan, Histoire des origines du christianisme, 8 Bände, Paris 1863–83, der Tübinger Schule mehr oder weniger angeschlossen.

Die Erkenntnis, daß dem Gegensatze von Heiden- und Judenchristentum etwas beiden gemeinsam Christliches vorausgegangen sein müsse, hat zu einer Umgestaltung des Baurschen Geschichtsbildes des Urchristentums in der neueren kritischen Schule geführt. Aber auch diese, wenn sie immerhin mehr oder weniger die Echtheit des einen oder anderen paulinischen Briefes ganz oder teilweise — z. B. des Kolosserbriefes — wieder zugibt oder anderen ein höheres Alter zuerkennt, sieht doch in den meisten neutestamentlichen Schriften Zeichen späterer Entwicklungsphasen.

Die hervorragendsten Vertreter dieser Richtung sind: Karl Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche, Freiburg 1886 (3. Aufl. 1902); Ad. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte, 4 Bände, Heidelberg 1868–73 (2. Aufl. 1873–77, I³ 1879); Jesus und die ntl Schriftsteller, 4 Bde (Berlin 1908–09); H. Holtzmann, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in das NT, Freiburg 1885 (3. Aufl. 1892); auch Wilh. Mangold schließt sich in der Bearbeitung der Friedr. Bleekschen Einleitung (3. und 4. Aufl. 1875 und 86) der neueren kritischen Schule an und tritt dadurch oft mit Bleek selbst, der sich, Schleiermacher folgend, vermittelnd und vielfach gegen die Tübinger Schule ablehnend verhielt, in Widerspruch. Maßvoller tritt auch auf Jülicher, Einleitung in das NT, Freiburg 1894 (5. u. 6. Aufl. Tübingen 1906; 3. unveränderter Abdruck 1919). Noch mehr gelangt zu traditionellen Resultaten[1] Ad. Harnack in zahlreichen Arbeiten zum NT. Besonders kommen hier in Frage: Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I (Leipzig 1897); Beiträge zur Einleitung in das NT I–VII (Leipzig 1906–1916). Vgl. auch v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte, Berlin 1905; P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen²ᵘ·³, Tübingen 1912; J. Weiß, Literaturgeschichte des NT, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III (Tübingen 1912) 2175–2215; O. Stählin, Die christliche griechische Literatur, München 1914 (Sonderabdruck aus: Wilh. v. Christs Geschichte der griechischen Literatur II⁵, 2. Hälfte 907–1246); Clemen, Die Entstehung des NT (Sammlung Göschen 285), Berlin 1919; R. Knopf, Einführung in das NT, Gießen 1919; B. W. Bacon, An introduction to the NT, New York 1905;

[1] Ein vielzitiertes Wort findet sich bei Harnack, Die Chronologie I S. X: „Ich scheue mich nicht, das Wort ‚rückläufig' zu gebrauchen; denn man soll die Dinge beim rechten Namen nennen, und wir sind in der Kritik des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition." Harnack verwahrt sich aber (Lukas der Arzt S. III f) ausdrücklich dagegen, daß er dabei an die Sachkritik gedacht habe.

Moffatt, An introduction to the literature of the NT, London[3] 1918; Baljon, Geschiedenis van de boeken des nieuwen Verbonds, Utrecht 1901. Von Zeitschriften kommen hauptsächlich in Betracht: Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums (hrsg. von Preuschen, Gießen 1900 ff); The Expositor (London 1875 ff). Ferner sind zu beachten: Untersuchungen zum NT von H. Windisch (Leipzig 1912 ff).

Zu einem unwidersprochenen Besitzstande kommt auch diese neue kritische Richtung nicht. Bruno Bauers Ideen, die anfangs wenig Anklang fanden, werden in neuerer Zeit wieder aufgenommen und ausgebaut. „Eine gründliche Revision" der „Auffassung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters" wird für notwendig erklärt.[1] Gerade die Briefe an die Galater, Korinther und Römer sollen herabdatiert oder wenigstens zerstückelt werden. Die Apokalypse, das „urechte" Schriftstück des ersten Christentums, wird zergliedert und vom Jahre 65 bis zum Jahre 170 verteilt. Auch das Johannesevangelium wird auf seine Quellen hin untersucht und als Produkt einer Redaktionstätigkeit hingestellt.

Wie F. Chr. Baur durch die Hegelsche Philosophie geleitet war, so Bruno Bauer durch die Feuerbachschen Anschauungen, welche die Religion zu einer Selbsttäuschung machten. So ward ihm die evangelische Geschichte samt ihrem Christusbilde der schöpferische Wurf eines bewußt dichtenden Urevangelisten, des Markus. Da sich damit die paulinischen Briefe nicht vertragen konnten, so wurden sie in der Schrift: Kritik der paulinischen Briefe (Berlin 1850–52) als unecht verworfen. Diesen Bahnen folgten Allard Pierson, De bergrede en andere Synoptische Fragmenten (Amsterd. 1878); A. Pierson et S. A. Naber, Verisimilia (Amsterd. et Haag 1886); A. D. Loman, Quaestiones Paulinae, Theol. Tijdschrift 1882. 1883. 1886;[2] Steck, Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen, Berlin 1888. Völter hat sich nach verschiedenen vorhergehenden Schriften zuletzt gegen die Echtheit aller paulin. Briefe ausgesprochen — nur aus einigen, z. B. Röm Kor Phil ließen sich echte Grundbestandteile herausschälen — in dem Werke[3]: Paulus und seine Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulin. Briefliteratur und ihrer Theologie (Straßburg 1905). Ebenso verteilt er die Offb auf verschiedene Autoren, von denen einer Cerinth gewesen sein soll: Die Offenbarung Jo neu untersucht und erläutert (Straßburg 1904; 2. völlig umgearbeitete Aufl. 1911). In ähnlicher Form, nur mit noch größerer Methodelosigkeit, verwerfen die modernsten

---

[1] Völter, Komposition der Paulinischen Hauptbriefe, Tübingen 1890, Vorwort.

[2] Über die radikalen Holländer vgl. van den Bergh van Eysinga, Die holländische radikale Kritik, Jena 1912.

[3] A. Schweitzer (Geschichte der paulinischen Forschung, Tübingen 1911, 114) meint, daß das Unternehmen Völters „zu den geschicktesten Leistungen auf dem Gebiete der paulinischen Forschung" gehöre. Vgl. dagegen Wernle, Theolog. Literaturzeitung XXXI (1906) 325—328; Vischer, Theolog. Rundschau XIII (1910) 439—445.

Bestreiter der Existenz Jesu, W. B. Smith, Kalthoff, Jensen, Drews u. a., mehr oder weniger entschieden die ntl Schriften.[1]

Aber auch abgesehen von diesen Allerradikalsten gibt es gerade in Deutschland eine Reihe von Gelehrten, die der Zerstückelung der ntl Bücher das Wort reden. So hat Halmel (Der zweite Kor des Apostels Paulus, Halle 1904) 2 Kor durch Interpolationen „gereinigt". Spitta will besonders den Römerbrief (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1, Göttingen 1901) und das Johannesevangelium (Das Jo als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910) zerlegen. Auch beim 1 Kor ist von J. Weiß (Der erste Korintherbrief, in: Krit.-exeget. Kommentar V[9], Göttingen 1910) ein gleicher Versuch gemacht worden. Jülicher[2] spricht demgegenüber von einer „Sucht, zwar nicht die großen Briefe selber dem Paulus abzusprechen, aber durch Aufspürung zahlloser Interpolationen und flotte Zerstückelung sie ungenießbar zu machen".

Auf dem Boden der protestantischen Orthodoxie, die den Kanon durch die Inspiration bestimmt sieht, stehen Konrad v. Hofmann, R. F. Grau, L. Schulze, Godet und besonders Theodor Zahn. Zu ungefähr gleich konservativen Resultaten gelangen Barth, Gregory und B. Weiß, die mit Mitteln und von der Basis der modernen Kritik aus vorzugehen suchen. Eine Brücke zur kritischen Auffassung schlägt der im Grunde mehr konservative P. Feine.

K. v. Hofmann begann seine Arbeiten, die sich polemisch besonders gegen Baur richteten, mit Abhandlungen „Zur Entstehungsgeschichte der Hl. Schrift" (Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1854) und suchte sie besonders durch seine Erklärung der hl. Schriften des NT (Nördlingen 1862–83, die beiden letzten Bände sind von Volck herausgegeben) exegetisch zu begründen. R. Fr. Grau schrieb: Entwicklungsgeschichte des neutest. Schrifttums (Gütersloh 1871). Den Abriß der Einleitung für Zöcklers positiv gehaltenes Handb. der theol. Wissenschaften lieferte L. Schulze (Nördlingen 1883; 3. Aufl. 1889). Der Geschichte des Kanons leisten hervorragende Dienste Theodor Zahns: Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchlichen Literatur (Erlangen und Leipzig 1881 ff) und: Geschichte des neutest. Kanons (Leipzig und Erlangen 1888 ff). Vor allem ist die grundgelehrte zweibändige: Einleitung in das NT (1897; 3. Aufl. 1906. 07) zu nennen. B. Weiß legte seine Resultate nieder in seinem: Lehrbuch der bibl. Theologie des NT (Berlin 1868; 7. Aufl. 1903) und: Lehrb. der Einleitung in das NT (Berlin 1886; 3. Aufl. 1897). Die Frucht vieljähriger Arbeit bietet Godet, Einleitung in das NT (deutsch von Reineck) I (Die Briefe des Apostels Paulus), II (Die Evv und die Apg), Hannover 1893 ff. Gregory, Einleitung in das NT (Leipzig 1909). Barth, Einleitung in das NT (Gütersloh 1908; 3. Aufl. 1914). Feine, Einleitung ins NT (Leipzig

[1] Jülicher (Einleitung[6] 20) fällt das scharfe Urteil: „Ich kann in dieser neuesten Schule nur eine Krankheitserscheinung sehen, die indes um so weniger gefährlich ist, je naiver sie ihre Methode fröhlicher Unechtheitserklärung der Dokumente als das Allheilmittel anpreist, um den Exegeten und Kritiker alle Schwierigkeiten zu ersparen, und je raffiniertere Kunststücke sie den Figuren in ihrem Literaturspiel zumuten muß, um ihr Ideal von glatter und platter ‚Entwicklung' auf der Bühne der Religionsgeschichte zu inszenieren."

[2] Einleitung 20.

1913; 2. Aufl. 1918). Salmon, Historical introduction to the study of the NT[7] (London 1894).

9. So zeigt denn der Überblick über die Geschichte der neutestamentlichen Einleitung, daß diese theologische Disziplin nach Ziel, Umfang, Inhalt und Methode unter Anpassung an die Bedürfnisse und Entwicklungen des religiösen Wissens und Lebens mannigfache Umgestaltungen erfahren und sich gegenwärtig vorwiegend zu einer Geschichte sowohl der vier Evangelien, Apostelgeschichte, vierzehn paulinischen, sieben katholischen Briefe und der Apokalypse wie auch ihrer Sammlung (Kanon) ausgestaltet hat. Die Frage aber, warum gerade diese 27 und nicht weniger und nicht mehr Schriften aus der ältesten christlichen Zeit in Betracht gezogen werden, scheidet die Einleitungswissenschaft nach einer positiven und negativen Richtung. Die letztere geht von der Voraussetzung aus, daß es keine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Abfassung irgendeiner Schrift gebe oder daß eine solche mindestens nicht in Betracht kommen dürfe. So gelangt sie zu dem Ergebnisse, daß nur die Rücksicht auf das „gesteigerte Interesse", das „Theologen und Gemeinde" jenen 27 Schriften „von jeher gewidmet haben",[1] eine solche Einschränkung begründe. Vielfach werden bei der Darstellung die Grenzen überhaupt nicht mehr eingehalten, so von Harnack.[2] Die erstere Richtung dagegen fußt auf den in der Fundamentaltheologie wissenschaftlich zu erweisenden Wahrheiten, daß es eine **Inspiration** gibt, welche jene 27 Schriften aus der ganzen übrigen christlichen Literatur ausscheidet und zum Gegenstande einer besonderen theologischen Disziplin machen läßt, und — innerhalb der katholischen Kirche — auch darauf, daß eine außerhalb der biblischen Bücher stehende Autorität da ist, die Kirche, welche letztlich befähigt ist zu einer jeden Zweifel ausschließenden Entscheidung über den inspirierten Charakter einer Schrift. Die Abgrenzung

---

[1] So H. Holtzmann, Einleitung[3] 11. Nach Stählin, Die christliche griech. Literatur 922, gibt nur die „gemeinsame Geschichte" der ntl Schriften das Recht, sie als Ganzes an der Spitze der altchristlichen Literatur zu behandeln.

[2] Auch Batiffol (La littérature grecque[3], Paris 1901) hat durch die Art seiner Anordnung die Einleitungswissenschaft einfach als Zweig der allgemeinen christlichen Literaturgeschichte hingestellt. Dagegen hat sich mit Recht Ehrhard (Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Freiburg 1900, 602 f) ausgesprochen: „Wie man auch über die Berechtigung der Zusammenfassung der 27 Schriften, aus welchen das NT besteht, zu einer Sammlung inspirierter Schriften denken mag, es ist eine historische Tatsache, daß die meisten von diesen Schriften schon in der nachapostolischen Zeit ein ganz spezifisches Ansehen genossen haben und daß sie in wachsendem Maße als eine erste Literaturschicht empfunden wurden, mit der sich keine andere auf dieselbe Linie stellen dürfe."

des Rahmens unserer Disziplin entnehmen wir darum zunächst der Lehre der Kirche über Zahl und Umfang der inspirierten neutestamentlichen Bücher.

Während die protestantisch-rationalistische Kritik somit nur aus äußeren Gründen in der Einleitung als einem Zweige der allgemeinen Literaturgeschichte sich nur mit den 27 „neutestamentlichen" Schriften befaßt, muß die orthodoxe protestantische Richtung sich das Recht zu einer solchen Einschränkung des Stoffes erst aus der Geschichte des Kanons zu erwerben suchen; eine Aufgabe, die sie nicht vollkommen durchführen kann.

10. Die Lehre der Kirche von der Inspiration[1] schließt eine geschichtliche Behandlung der biblischen Bücher nicht aus. Wenngleich es nämlich das Wesen der Inspiration ausmacht, daß die heiligen Schriften Gott zum ersten Urheber haben, indem er in irgendeiner Weise die menschlichen Verfasser zum Schreiben bewegt und leitet, daß sie niederschreiben, was er will, und sie dabei vor Irrtum bewahrt,[2] so schließt das doch nicht aus, daß auch die Individualität der menschlichen Schriftsteller zur vollen Geltung kommt. Diese werden nicht zu „Federn" oder „Händen" des Hl. Geistes, wie Luther meinte, sondern wirken in selbstbewußter und freier Weise mit, indem sie die Kräfte ihres Verstandes und Herzens, die Früchte ihrer Bildung und Forschung[3] in

---

[1] Zur Literatur vgl. Dausch, Die Schriftinspiration. Eine bibl.-geschichtl. Studie, Freiburg 1891 (daselbst auch weitere Literatur); Holzhey, Die Inspiration der Hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters (von Karl d. Gr. bis zum Konzil von Trient), München 1895; Leitner, Die prophetische Inspiration, in: BSt I, 4—5, 1895. In den letzten Jahren ist die Inspirationsfrage sehr ergiebig behandelt worden, allerdings vorwiegend im Hinblick auf das AT. Ein großer Teil der Literatur ist verzeichnet: BZ III (1905) 80 f; 300 ff; IV (1906) 76 ff; 300 ff. Besonders seien genannt: v. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage, in: BSt IX, 4, 1904; Peters, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung, Paderborn 1905; Chr. Pesch, De inspiratione sacrae scripturae, Friburgi 1906; Dausch, Die Inspiration des NT (Bibl. Zeitfragen V, 2), Münster i. W. 1912; ders., Zum Wahrheitsproblem der Hl. Schrift, in: BZ XIII (1915) 312—321.

[2] Vgl. Trident., Sess. IV: . . . omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor. Vgl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum[11], Friburgi 1911, 261. Hierauf nimmt das Vaticanum (Sess. III, Cap. 2) Bezug, wenn es den Inspirationsbegriff näher dahin bestimmt: Eos (sc. libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. Denzinger-Bannwart 475. Vgl. auch die Enzyklika von Leo XIII: Providentissimus Deus (18. Nov. 1893). Vgl. Bartmann, Das Tridentinum und die biblische Frage, in: Theologie und Glaube IV (1912) 663— 667.

[3] Vgl. hierzu 2 Makk 2, 24—33; 15, 39. 40; Prolog zu Sir v. 9; Lk 1, 1 ff.

freier Weise in den Dienst der inspirierenden göttlichen Ursache stellen. In der Unendlichkeit dieses ersten Faktors liegt der Grund für die Möglichkeit, aber auch für die Unbegreiflichkeit seines einheitlichen Zusammenwirkens mit den endlichen menschlichen Faktoren in einer ihrer Natur entsprechenden Weise. Darum würde ein durchgreifendes Bestimmen und Sichten dessen, was dem Hl. Geiste und was dem menschlichen Autor zuzuschreiben sei, ein Zerlegen eines einheitlichen Wirkens sein.

11. Es kann nun nicht Aufgabe der Einleitung sein, nachzuweisen, daß die 27 neutestamentlichen Schriften wirklich das sind, wofür die Kirche sie erklärt.[1] Für die Gewißheit dieser Erkenntnis muß die Lehre von dem unfehlbaren Lehramte der Kirche den Beweis erbringen. Die Einleitung allein kann aber auch nicht für die Lehre von dem inspirierten Charakter der Bibel die wissenschaftliche Bestätigung erbringen; das gelingt ihr erst im Vereine mit der Exegese und der darauf aufgebauten biblischen Theologie. Soweit nämlich die apologetische Seite der Einleitung in Frage kommt, wird sie durch die Anschauungen und Angriffe der modernen Kritik bestimmt. Diese aber legt den Schwerpunkt in die „innere Kritik", der sie das „letzte Wort" zuerkennt.[2] „Innere Kritik" kann jedoch nicht ohne gründliche Exegese getrieben werden. Der biblischen Theologie aber fällt die abschließende Aufgabe zu, in umfassender Weise zu zeigen, wie die Einheit und Erhabenheit in der Lehre bei den großen Verschiedenheiten unter den menschlichen Autoren nach ihren Zielen, Verhältnissen, natürlichen Bildungsstufen und Entwicklungen aus rein natürlichen Faktoren nicht zu erklären sind und eine übernatürliche Offenbarung voraussetzen. In der Einleitung bescheiden wir uns, einen Teil dieses ganzen Beweises zu bieten, und das auch nicht an erster Stelle, sondern insofern, als sich solch apologetisches Resultat aus der Geschichte der neutestamentlichen Bücher ergibt.

12. In der Ausführung der Aufgaben der Einleitungswissenschaft nehmen wir die uns vorliegende Textgestalt als Ausgangspunkt und verfolgen sie geschichtlich bis zu ihrem Ursprung zurück: Textgeschichte (I. Teil). Das Resultat wird sein, daß seit der Entstehung unseres heutigen Textes trotz der zahlreichsten Veränderungen, die ihm widerfahren sind, dennoch keine wesentliche Umgestaltung seines Inhaltes vorliegt. Die ältesten Handschriften, Väterzitate und

---

[1] Vgl. oben S. 9.
[2] Vgl. H. Holtzmann, Einleitung[3] 200.

die Übersetzungen im Verein mit sonstigen Nachrichten über die Texterhaltung ermöglichen einen solchen Beweis.

Dabei aber bleibt die Frage offen, ob diese unsere Textgestalt nicht eine Urgeschichte, d. i. eine vorhergehende Entwicklung hat. Und sie ist, wie wir gesehen haben, bei allen neutestamentlichen Büchern von der Kritik — wenn wir nämlich auf sämtliche, einander allerdings öfters ganz entgegengesetzte modern-kritische Richtungen Bezug nehmen — bejaht worden. Mit ihr befassen wir uns im II. Teile, in der Untersuchung über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften. Hierin kommt ein Stoff zur Sprache, der gewöhnlich besondere Einleitung genannt wird. Ihr gehören die Untersuchungen darüber an, wie die einzelnen Bücher entstanden sind. Die Fragen also nach Verfasser, Inhalt und Zweck, nach Zeit, Ort und Umständen der Entstehung fallen in ihren Bereich. Die Mittel zur Beantwortung sind die äußeren traditionellen Nachrichten und innere, dem Inhalte und der Form der Schriften zu entnehmende Gründe. Dabei fordern auch die Einwendungen, die von den verschiedenen kritischen Richtungen erhoben werden, eine Berücksichtigung. Da nun aber die überaus große Mannigfaltigkeit und noch mehr die nicht selten rasch folgende Abwechslung in den Anschauungen und Resultaten der Kritik eine vollständige Lösung der abwehrenden Aufgabe der Einleitung sehr erschwert oder auch überflüssig macht, so gilt es, den Schwerpunkt auch nach dieser Seite hin in den positiven Aufbau zu legen. Für dieses Ziel muß eine sichere Basis gesucht werden. Zu finden ist sie in den paulinischen Briefen, unter denen mehrere so konkret gehalten sind und bestimmte, rasch sich ändernde Verhältnisse berücksichtigen, daß ihre Abfassung in späterer Zeit unannehmbar ist. Dazu kommt, daß wir uns von der Person und dem Charakter des Apostels ein sicheres Bild machen können, wie es sich in den meisten seinen Namen an der Spitze tragenden Briefen unverkennbar widerspiegelt.

Da endlich die neutestamentlichen Bücher von allen menschlichen wesentlich verschieden sind und eine abgeschlossene Sammlung, den Kanon, bilden und als solche durch die Kirche überliefert werden, so ergibt sich als III. Teil: Die Geschichte des Kanons.

Erster Teil.

Geschichte des Textes.

Die Originalsprache der neutestamentlichen Schriften.

Alle neutestamentlichen Bücher liegen uns in griechischer Sprache vor. Diese ist bei den meisten, so vor allem bei den paulinischen Briefen, sicherlich die Originalsprache. Aber auch die Evangelien und die Apg sind griechische Bücher. Allerdings hat dem Matthäusevangelium ein aramäisches Original zugrunde gelegen und sind auch sonst mehr oder weniger deutlich semitische Quellenschriften zu erkennen; allein an dem griechischen Charakter der vorliegenden Schriften ändert dies nichts.

Freilich ist das ntl Griechisch nicht die klassische Sprache, in der ein Thukydides und Demosthenes geschrieben haben; sondern es ist jenes späte Griechisch, das man gewöhnlich die *κοινὴ διάλεκτος* nennt. Auf der Grundlage des attischen Griechisch bildete sich eine Weltsprache heraus, die in dem weiten Reiche Alexanders d. Gr. gesprochen wurde.

Auch in Palästina drangen griechische Sprache und griechisches Wesen weiter vor; selbst in Judäa muß das Griechische verbreitet gewesen sein.[1] Die Juden in der weiten Diaspora des römischen Reiches standen natürlich noch viel mehr unter dem Einflusse des Hellenismus. Eine besondere Rolle spielte er in Ägypten, wo Alexandrien eine Hochburg des Hellenismus war.

Wir besitzen eine ganze Reihe von Literaturdenkmälern der *κοινή*, und durch die vielen Funde von unliterarischen Texten auf Stein, Papyrus und Tonscherben wird das Material reichlich vermehrt. Auch die Sprache der Septuaginta

---

[1] Vgl. Apg 6, 1 ff; Zahn, Einleitung I[3] 24—52. Auch Jesus wird Griechisch sprechen gekonnt haben. Vgl. Gietmann, In welcher Sprache hat Christus seine Apostel unterwiesen?, in: Zeitschr. f. kath. Theologie XXXIII (1909) 777—788.

gehört zu diesem hellenistischen Griechisch,[1] und gerade sie hat auf die neutestamentlichen Schriftsteller einen großen Einfluß ausgeübt. Natürlich ist sie, wie sich das bei einer Übersetzung aus dem Semitischen leicht erklärt, mit Semitismen durchsetzt. Ebenso sind auch bei den Hagiographen des NT, die (mit Ausnahme von Lukas) geborene Juden waren, Semitismen ganz natürlich.

Freilich darf man hier nicht übertreiben. Was früher als Semitismus erschien, ist durch das reichlicher zufließende Vergleichsmaterial jetzt manchmal als vulgäres Griechisch erkannt worden. Durch diese Beobachtungen verblaßt auch der Begriff der spezifisch ntl-griechischen Sprache immer mehr. Bei der üblichen Isolierung der ntl Sprache beachtete man nicht, daß dadurch das Verständnis der hl. Urkunden bei den ersten Lesern erschwert worden wäre. Tatsächlich schrumpfen die angeblich nur im NT sich findenden Worte immer mehr zusammen.[2] Deißmann berechnet ihre Zahl auf etwa 50 unter 5000, während früher oft das Zehnfache angenommen wurde.

Wenn nun freilich auch die Worte aus der vulgären Umgangssprache herstammen, es sind doch oftmals neue Gedanken, die das Christentum durch die geläufigen Worte ausdrückte. Mit Recht sagt Deißmann[3]: „In der religiös-schöpferischen Urzeit ist die wortbildende Kraft des Christentums bei weitem nicht so groß, als seine begriffsumbildende Wirkung."

Ebenso wie in den Überresten der *κοινή* das Griechisch manche Unterschiede aufweist, ist dies auch bei den ntl Schriftstellern der Fall. Die synoptischen Evangelien atmen z. B. weit mehr semitischen Geist als etwa 1 Petr. Und von den Synoptikern wieder ist Lukas, der geborene Grieche, ganz offensichtlich am meisten mit der griechischen Sprache vertraut. Am lehrreichsten ist die Sprache des hl. Paulus, die originale Kraft aufweist und dabei doch manche Anklänge an die griechische Umgebung, besonders auch die Sprache der Philosophie enthält. v. Wilamowitz charakterisiert sie mit den Worten[4]: „Daß dieser Jude, dieser

---

[1] Vgl. Rob. Helbing, Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre, Göttingen 1907. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, Leipzig 1906. A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßburg 1901. L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 2 Bände, Leipzig 1911; Deißmann, Theolog. Rundschau XV (1912) 339–364.

[2] Vgl. Deißmann, Licht vom Osten[2 u. 3], Tübingen 1909, 37 ff.

[3] A. a. O. 50.

[4] Die Kultur der Gegenwart I, 8: Die griech. Literatur des Altertums, Leipzig 1905, 157. Vgl. auch Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus,

Christ griechisch denkt und schreibt, für alle Welt und doch zunächst für die Brüder, die er anredet, daß dieses Griechisch mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbilde etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch, macht ihn zu einem Klassiker des Hellenismus."

Unter den Grammatiken der neutest. Sprache sind zu nennen: Winer-Schmiedel, Grammatik des neutest. Sprachidioms[8], Göttingen 1894 ff (noch nicht vollendet); Blass, Grammatik des neutest. Griechisch[3], Göttingen 1911 (4. Aufl. neu bearbeitet von A. Debrunner, 1913); Radermacher, Neutest. Grammatik. Das Griechisch des NT im Zusammenhang mit der Volkssprache (Handbuch zum NT von Lietzmann I, 1), Tübingen 1911; Moulton, Einleitung in die Sprache des NT (auf Grund der 3. englischen Aufl. übersetzt), Heidelberg 1911.

An Wörterbüchern kommen besonders in Frage: Zorell, Novi testamenti Lexicon graecum (Cursus scripturae sacrae), Paris 1911; C. L. W. Grimm, Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti[4], Lipsiae 1903; Cremer, Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutest. Gräzität[10] (hrsg. von Kögel), Gotha 1915; Preuschen, Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristl. Literatur, Gießen 1910; ders., Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum NT, Gießen 1919; Stellhorn, Wörterbuch zum griechischen NT[2], Leipzig 1905; Ad. Schulte, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT, Limburg 1918. Von Deißmann ist ein Lexikon, das die Bedeutungsgeschichte der einzelnen Worte erkennen läßt, in Vorbereitung.

Zu nennen ist noch: Bruder, Concordantiae omnium vocum novi testamenti graeci[8], Göttingen 1913; Moulton and Geden, A Concordance to the Greek Testament[2], Edinburgh 1899. Eine Konkordanz von Schmiedel ist in Vorbereitung.

Die erste handschriftliche Erhaltung des griechischen Textes.[1]

1. Die Originale (*αὐτόγραφα*) unserer neutestamentlichen Schriften sind nicht erhalten. Der Grund dafür lag vor allem im Schreibmaterial, das in den ersten christlichen Jahrhunderten

---

Göttingen 1905; Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (Forschungen zur Religion und Literatur des A u. NT, 13. Heft), Göttingen 1910 (B. geht trotz seiner vorsichtigen Ausdrucksweise in der Annahme der Beeinflussung des Apostels etwas zu weit); Bonhöffer, Epiktet und das NT (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 10), Gießen 1911. Sehr reichhaltig ist die Literatur zu obigen Ausführungen bei Deißmann verzeichnet.

[1] Zur Literatur vgl. das grundlegende paläographische Werk von dem Mauriner Bern. de Montfaucon, Palaeographia graeca, Paris 1708; W. Wattenbach, Anleitung zur griech. Paläographie[3], Leipzig 1895; Gardthausen, Griechische Paläographie I[2], Leipzig 1911; II[2], 1913; Th. Birt, Das antike Buchwesen und sein Verhältnis zur Literatur, Berlin 1882; ders., Die Buchrolle in der Kunst, Leipzig 1907; ders., Kritik und Hermeneutik nebst Abriß des antiken Buchwesens[3], in: Handbuch der klassischen Alter-

zur Verwendung kam. Es wurde hergestellt aus der bis auf den heutigen Tag besonders im Nildelta vorkommenden Papyrusstaude (Cyperus Papyrus L.). Von Plinius[1] haben wir eine Beschreibung über die Herstellung des Papyrusblattes. Es ist nicht richtig, wie man früher vielfach annahm, daß der Bast der Staude zur Herstellung verwertet wurde. Deißmann[2] gibt im Anschluß an Kenyon[3] folgende Beschreibung: Das Mark des Schaftes der Papyrusstaude wurde in dünne Streifen geschnitten, die zur Form eines Schreibblattes vertikal nebeneinander gelegt wurden. Darüber wurde eine horizontal laufende Querschicht derselben Streifen gelegt. Beide Lagen wurden durch Klebstoff aneinander geleimt, wobei das Nilwasser eine gewisse Rolle spielte. Die so gewonnenen Blätter wurden gepreßt, in der Sonne getrocknet und von etwaigen Unebenheiten durch Politur befreit. Dann war das Blatt zum Gebrauch fertig. Beschrieben wurden die Blätter nur auf einer Seite in Kolumnen, die der Breite eines einzelnen Blattes ungefähr entsprachen, und dann über einen am Ende angebrachten Stab[4] (ὄμφαλος) aufgerollt (κύλινδρος, volumen). — Vor Luft geschützt, haben sich in ägyptischen Grabmälern und in Pompeji viele Handschriften auf diesem sonst sehr vergänglichen Materiale erhalten. Gerade in den letzten Jahren ist eine Fülle von Papyrustexten ans Tageslicht gefördert worden, die in mehr als einer Hinsicht für das Verständnis des NT von Wichtigkeit sind.[5]

Daß die neutestamentlichen Schriftsteller, einem allgemeinen Brauche folgend, sich dieses im Verhältnis zu dem auch damals schon gebrauchten Pergament[6] (vgl. 2 Tim 4, 13) viel wohlfeileren Papyrus bedient haben, darf mit Bestimmtheit angenommen werden. 2 Jo 12 ist von χάρτης = πάπυρος und 3 Jo 13 von dem Griffel (κάλαμος), einem nach Art der Gänsefedern zugeschnittenen Rohrstifte, die Rede.[7]

tumswissenschaft I, 3, München 1913; W. Schubart, Das Buch bei den Griechen und Römern, Berlin 1907; P. Franchi, de'Cavalieri et J. Lietzmann, Specimina codicum graecorum vaticanorum, Bonn 1910; Nestle, Einführung in das griechische NT[3], Göttingen 1909.

[1] Hist. nat. XIII, 11—13. Vgl. Birt, Das antike Buchwesen 223 ff.

[2] Licht vom Osten[2 u. 3] 15 f. Hier auch eine Abbildung der Papyrusstaude.

[3] The Palaeography of Greek Papyri, Oxford 1899, 15.

[4] Vgl. Hebr 10, 7: κεφαλὶς βιβλίου (das Köpfchen des Buchstabes) ist synekdochisch für Buchrolle gebraucht.

[5] Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, und die dort verzeichnete Literatur.

[6] 2 Tim 4, 13 steht der Ausdruck μεμβράναι. Auch διφθέραι und δέρρεις sagte man. Der Name περγαμηνή kommt erst in Diokletians Preisliste vor. Vgl. Nestle, Einführung[3] 46 f.

[7] Unter dem 2 Tim 4, 13 erwähnten φελόνης ist wohl der dicke Reisemantel des Apostels, nicht aber der Bücherkasten für die Buchrollen zu verstehen. Vgl. Zahn, GK II, 2, 939 f. A. 2; Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Tim und Tit, Freiburg 1907, 216.

Der ausgedehnte Gebrauch, der von den Urschriften des Neuen Testamentes für Vorlesungen und Abschriften gemacht wurde, erklärt, daß sie bald zugrunde gingen und daß auch keine Spuren davon mehr verfolgbar sind.[1] Das Bewußtsein, eine gute Abschrift (*ἀντίγραφον*) zu besitzen, ließ den Wert des Originals selbst vergessen. Vielleicht hat hierzu auch noch der Umstand beigetragen, daß die Verfasser nicht selbst zu schreiben, sondern Schnellschreibern (*ταχυγράφοι*) zu diktieren pflegten. Alsdann wurden diese gewöhnlich mit Abkürzungen versehenen Niederschriften von Schönschreibern (*βιβλιογράφοι* oder *καλλιγράφοι*) ins reine übertragen. Als Kennzeichen der Echtheit zugleich setzte der Apostel Paulus den Schluß eigenhändig hinzu.[2]

2. Es ist nicht ausgeblieben, daß durch Abschreiben teils unabsichtliche teils absichtliche Änderungen in den Text kamen.[3] Diese sind zurückzuführen auf Versehen des Auges, Irrungen beim Diktieren,[4] auf vermeintliche Verbesserungen — namentlich bei schwierigeren Stellen —, Reminiszenzen an andere, besonders Parallelstellen,[5] und auf ursprüngliche Randbemerkungen, die später in den Text aufgenommen wurden. Wenn nun die textkritische Prüfung der neutestamentlichen Schriften hierfür zahlreiche Belege beizubringen in der Lage ist, so muß bei alldem doch auch zugestanden werden, daß wesentliche, den Inhalt selbst berührende Abweichungen vom ursprünglichen Texte innerhalb der katholischen Kirche nicht vorliegen. In ihr war man auch in den ersten Jahrhunderten darauf bedacht,[6] den Text gut zu erhalten, wenngleich erst in späterer Zeit zu einer minutiös werdenden Sorgfalt durch die Häresien Veranlassung

---

[1] Die Stelle bei Tertullian (De praescr. 36) beweist nichts für das Vorhandensein der Autographen; denn die Worte: apud quas (sc. ecclesias apostolicas) ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque sind von echten Texten gegenüber gefälschten oder vom Urtext gegenüber der Übersetzung zu verstehen.

[2] Vgl. 2 Thess 3, 17; Gal 6, 11; 1 Kor 16, 21; Kol 4, 18. Vgl. die höchst bemerkenswerten Ausführungen von Deißmann (Licht vom Osten[2] 111 ff) zur Stütze von 2 Thess 3, 17.

[3] Vgl. dazu Nestle, Einführung[3] 256 ff.

[4] Vgl. Irenaeus, Haer. V, 30, 1 über unabsichtliche Änderungen.

[5] Vgl. Origenes, In Matth. t. XV, 14, wo er von *πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά* spricht und diese auf Nachlässigkeit, Kühnheit, wie auch auf Absicht seitens der Abschreiber zurückführt.

[6] Daß Origenes auch zum NT wie zu den LXX eine selbständige Textrevision besorgt hat, ist nicht anzunehmen. Lucian und Hesychius haben es getan; mit Besserungen zur Herstellung eines Normalexemplares befaßten sich Origenes, Pierius, Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien, und Pamphilus, Priester in Cäsarea. Vgl. Nestle, Einführung[3] 194—209.

gegeben war. Was hätten die Kennzeichen der Echtheit für die mit apostolischen Schreiben beglückten Gemeinden[1] für einen dauernden Zweck gehabt, wenn man die Unterschiebung fremder Gedanken in Änderungen oder größeren Zusätzen zugelassen hätte? Zudem fallen die ersten Versuche, tendenziöse Umgestaltungen des Textes vorzunehmen, in eine so frühe Zeit, daß ihr gewiß die Möglichkeit einer Prüfung mit anerkannt „authentischen" Handschriften[2] noch gegeben war. So beruft sich Irenäus,[3] indem er eine irrige Umänderung zu Offb 13, 18 rügt, auf die guten und alten Handschriften und das Zeugnis von Johannesschülern. Seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts klagen über Häretiker, die den Schrifttext entstellten bzw. interpolierten oder kürzten, u. a. der Bischof Dionysius von Korinth,[4] Klemens von Alexandrien[5] und besonders dessen Schüler Origenes.[6] Die Gnostiker Basilides, Valentin und namentlich Marcion werden beschuldigt.[7] Gegen letzteren wandten sich vornehmlich Tertullian und Epiphanius. Wohl sind im Eifer für die Reinerhaltung des Textes von diesen die genannten Häretiker wiederholt auch unzutreffend angeklagt worden; bewirkt aber hat solche mißtrauende Wachsamkeit, daß man bald auf Fälschung verzichtete und sich auf tendenziöse Auslegung der Schrift zurückzog, wie das schon Irenäus[8] erkennen läßt, der bemerkt: Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt. Schließlich ist denn auch die Tatsache, daß es der Häresie nicht gelungen ist, eine ihrer Änderungen dauernd zur Geltung zu bringen, ein Beweis dafür, daß in der Kirche schon in den ältesten Zeiten für die Integrität des Textes gesorgt ward. Wie höchst ängstlich man sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts vor Änderungen hüten wollte, zeigen auch die Erfahrungen, die Hieronymus mit seinen Textrevisionen gemacht hat, und die große Zurückhaltung, mit der man ihnen begegnete.[9] Man

---

[1] Vgl. 2 Thess 3, 17 mit 2, 2.

[2] Vgl. die S. 26 A. 1 schon zitierte Stelle bei Tertullian, De praescr. 36.

[3] Haer. V, 30, 1.

[4] Bei Euseb., H. e. IV, 24, 12.

[5] Strom. IV, 6, 41.

[6] Vgl. Contra Cels. II, 27.

[7] Vgl. die Stellensammlung bei Nestle, Einführung[3] 219 ff.

[8] Haer. III, 12, 12.

[9] Vgl. hierzu unten S. 53 ff die Geschichte der Vulgata. Ein interessantes Beispiel teilt Jülicher (Einleitung[6] 544) aus Sozomenos, Hist. eccl. I, 11 mit: In einer Versammlung cyprischer Bischöfe um 350 las ein Bischof in Jo 5, 8 für *κράβατος* das feinere *σκίμπους*. Darauf rief ihm ein anderer Bischof empört zu: Bist du besser als der, der *κράβατος* gesagt hat, daß du dich schämst, seine Worte zu gebrauchen?

ließ nicht einmal Änderungen, die im Interesse der wahren Lehre — speziell in der Zeit der antitrinitarischen Irrlehren — vorgenommen wurden, sich einbürgern.[1]

Die griechischen Handschriften.[2]

Seit dem 4. Jahrhundert ermöglichen uns eine große Zahl erhaltener Handschriften — bis jetzt sind bereits über 4000 bekannt — die weitere Verfolgung der Textgeschichte. Kein Buch verfügt über so ausgedehnte und so weit zurückgehende Vervielfältigung wie die Hl. Schrift. Die älteste vollständige Homerhandschrift stammt aus dem 13. Jahrhundert n. Chr.

Natürlich umfassen die erhaltenen Hss nicht alle das ganze NT. Von den Unzialen ist es der einzige Codex Sinaiticus, der das NT vollständig bietet. Andere haben es einstmals in allen seinen Teilen enthalten, sind zu uns aber nur mehr verstümmelt gelangt. Viele Hss umfassen nur die Evangelien, andere wieder nur die paulinischen Briefe. Es ist erklärlich, daß bei dem großen Umfange, der Schwierigkeit der Vervielfältigung und der Höhe der Kosten nicht überall das ganze NT besorgt werden konnte. In späterer Zeit (seit dem 6. Jahrhundert) ist dann noch eine besondere Gruppe von Textzeugen entstanden, die sog. Lektionarien. Sie enthalten nur einzelne Abschnitte aus den Evangelien und Briefen, wie sie beim Gottesdienste vorgelesen wurden. Die Bücher, die die Evangelienlektionen enthalten, heißen schlechthin *εὐαγγέλιον* (evangeliarium); die der Briefe *ἀπόστολος* oder *πραξαπόστολος*.

---

[1] Ein klassischer Beleg sind die 1 Jo 5, 7 eingeschobenen Worte: *ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν, καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ*, die weder in einer griechischen Unzialhandschrift noch in den besten Codices der Vulgata haben Platz finden können. Vgl. darüber Näheres im 2. Teil Nr. 152.

[2] Gregory, Novum testamentum graece, ed. Tischendorf (Editio octava critica maior) III (Prolegomena), Lipsiae 1894. In erweiterter, deutscher Bearbeitung: Textkritik des NT I (Leipzig 1900); II (1902); III (1909). Scrivener, A plain introduction to the criticism of the NT[4] (ed. Miller), London 1894. J. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du NT (6 Bände), Paris 1884—1886. B. Weiß, Das NT. Textkrit. Untersuchungen und Textherstellung I (Apg, Kathol. Briefe, Offb), Leipzig 1894; II (Paulin. Briefe) 1896; III (Die vier Evv) 1900. v. Soden, Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, 1 (Berlin 1902); I, 2 (1906); I, 3 (1907. 1910; 2. unveränderte Ausgabe des ganzen 1. Bandes: Göttingen 1911). Pott, Der Text des NT nach seiner geschichtlichen Entwicklung[2], Leipzig 1919. Nestle, Einführung[3] 33 ff. F. G. Kenyon, Handbook to the textual criticism of the New Testament[2], London 1912. Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne II (Le texte du NT), Paris 1913.

Die Diokletianische Verfolgung hatte es auch auf die Vernichtung der den Christen heiligen Bücher abgesehen. Aus den protokollarischen Berichten erhellt, daß in vielen Gegenden die Vernichtungsdekrete streng durchgeführt wurden; ein Umstand, der es erklärt, daß auch jene Handschriften verloren gingen, die etwa bereits auf dauerhaftes Pergament geschrieben waren. Dieses aus Tierhäuten gewonnene Material ward nach der Weise der Wachstafeln zu Diptychen gefaltet, von denen meistens vier zu Heften (Quaternio) ineinandergelegt und dann nach der Weise unserer Bücher zusammengereiht wurden. Es bot den Vorteil, daß es auf beiden Seiten beschrieben werden konnte. Kaiser Konstantin beauftragte den Eusebius von Cäsarea mit der Herstellung von 50 Bibelabschriften für die Kirchen in Konstantinopel.[1] Auch Athanasius ließ für den Kaiser Konstans eine Abschrift der ganzen Bibel anfertigen.[2] Chrysostomus[3] und Hieronymus[4] klagen bereits darüber, daß man kostbare Handschriften auf purpurgefärbtem Pergament mit goldener oder silberner Schrift herstelle, um so der Prunksucht zu frönen. Derartige, aber erst späteren Zeiten angehörende luxuriös ausgestattete Exemplare haben wir noch im Purpurcodex *N*, dem Cod. Rossanensis Σ (mit kostbaren Miniaturen)[5] und dem Codex argenteus der gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas. Anderseits aber ward die Kostbarkeit des Materials Veranlassung zur Entstehung der Palimpseste.[6] Es wurden nämlich die ursprünglichen Texte wieder weggewischt oder auch abgeschabt und dann die Blätter aufs neue überschrieben. Nicht selten ist es erforderlich, durch chemische Reagenzien die ursprüngliche Schrift wieder leserlich zu machen.[7]

Papier ist im Mittelalter auch für die Herstellung von Hss verwertet worden. Seit dem 8. Jahrhundert wird es den Griechen bekannt, aber erst seit dem 14. Jahrhundert haben sich die Codices bombycini und chartacei allgemein eingebürgert.

In den ältesten Codices ist die Unzialschrift angewandt. Man versteht darunter die großen, aufrecht in den Grenzen eines Quadrates oder Kreises stehenden und nicht

---

[1] Euseb., Vita Const. IV, 36. 37.

[2] Apolog. ad Constantium 4.

[3] In Ioannem hom. XXXII, 3.

[4] Praef. in Iob (Migne, P. lat. XXIX 61): . . . dum magis pulchros habere malunt codices, quam emendatos.

[5] Vgl. unten S. 38 f.

[6] Vgl. unten S. 36 u. 42 über C und Syrus Sinaiticus.

[7] Vgl. über das neue Verfahren im Palimpsest-Institut der Benediktiner von Beuron Göttsberger in: Theologische Revue XIV (1915) 1—6.

verbundenen Buchstaben. In späterer Zeit (8. und 9. Jahrhundert) nahmen sie eine schlankere Form an, bis sie seit dem 9. Jahrhundert durch die mehr liegende und Verbindungen aufweisende Minuskelschrift (Kursive) abgelöst wurden. Von da ab findet sich nur in besonders glänzend ausgestatteten Codices die Unzialschrift. Die älteste, genau datierbare Kursivhandschrift stammt aus dem Jahre 835. Für häufig gebrauchte Worte sind Abkürzungen angewandt, indem z. B. nur die Anfangs- und Endbuchstaben geschrieben, aber mit einem Verbindungsstriche versehen, oder Endungen durch gewisse Zeichen (Häkchen) ausgedrückt sind.[1] Man beschrieb in drei (B) oder vier (ℵ) oder zwei (A) Kolumnen ein Pergamentblatt, und zwar ohne Abteilung der Worte und ohne Interpunktion (scriptio continua). Das bedeutete natürlich für die Lektüre eine erhebliche Schwierigkeit. Und so ist man schon frühzeitig dazu gekommen, den Text in Sinnzeilen (*κῶλον*) zu zerlegen: Man schrieb so viele Silben in einer oder auch, wenn die Sinnzeile länger war, in zwei Raumzeilen zusammen, als der Vorleser in einem Atem aussprechen konnte (kolometrische Schreibweise). Dadurch wurde die Übersichtlichkeit erheblich gefördert, aber es wurde auch viel mehr Schreibmaterial gebraucht. Daher ist man bald davon abgekommen und hat die Sinnzeilen fortlaufend nebeneinander geschrieben und nur durch ein Zeichen getrennt. Origenes wird wohl die kolometrische Schreibweise zum erstenmal in seiner Hexapla angewandt haben. Die bedeutendsten ntl Hss dieser Art sind D (für die Evangelien) und H (für die Paulusbriefe). Letzterer Codex ist insofern von besonderer Wichtigkeit, als er einen sog. euthalianischen Text bietet.

Im Jahre 1698 gab Zaccagni in Rom eine (an die Masora im AT erinnernde) Bearbeitung der paulinischen Briefe, der Apg und der katholischen Briefe heraus, als Werk eines alexandrinischen Diakons und späteren Bischofs Euthalius aus dem 5. Jahrhundert. Neuere Forschungen[2] haben aber dargetan, daß dieses Werk kein einheitliches Ganze, sondern eine Überarbeitung einer aus dem 4. Jahrhundert stammenden Grundschrift ist. In dieser Grundschrift war jedenfalls bereits die kolometrische Schreibweise angewandt. Später ist dann noch eine genaue Stichometrie hinzugefügt worden.

---

[1] Z. B. $\overline{\Theta C} = \vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$; $\overline{KC} = \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\circ\varsigma$; $\overline{XC} = Χριστός$. Vgl. L. Traube, Nomina sacra, München 1907.

[2] Vgl. v. Dobschütz, RE V 631—633; Zahn, Neue kirchl. Zeitschrift XV (1904) 305—330; 375—390; v. Soden, Die Schriften des NT I, 1, 637—682.

Unter stichometrischer Schreibweise versteht man die Einteilung des Textes in Raumzeilen (*στίχος*), und zwar von bestimmter Länge, etwa 36 Buchstaben, nach der Länge eines Hexameters. Nach diesen Stichen wurde die Größe der Hs berechnet, selbst wenn die wirklichen Zeilen kürzer waren. Es wurde aber das Normalmaß des Stichos angelegt, um so ein Mittel zur Berechnung des Preises zu haben. Die Zahl der Stichen wurde dann am Schlusse der Abschnitte oder des ganzen Buches zusammengeschrieben. Seit dem 6. Jahrhundert hat sich diese Stichometrie ganz allgemein eingebürgert. Daß die Angaben über die Zahl der Stichen oft schwanken, hat seinen Grund auch in Versehen der Abschreiber bei den mit Buchstaben ausgedrückten Zahlen.

Die ältesten Handschriften entbehren der Spiritus und Akzente; erst seit dem 6. Jahrhundert finden sich Anfänge, mit dem 8. Jahrhundert kamen sie allgemein zur Anwendung.

Andeutungen dafür, daß schon früh der Text in gewisse, durch einen abschließenden Inhalt gegebene Abschnitte zerlegt worden ist, finden sich bei Klemens Alexandrinus,[1] Tertullian[2] und Dionysius von Alexandrien.[3] Wesentlich gefördert wurde die Gliederung des Textes zunächst bei den Evangelien durch die Evangelienharmonien. Schon Tatian, der Schüler Justins, welcher in der Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom als Lehrer wirkte, verfaßte ein *εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων*, das mit Jo 1 beginnt.[4] Nach Hieronymus[5] vermutete man, Theophilus von Antiochien habe eine ähnliche, uns verlorengegangene Arbeit ausgeführt. Doch bezieht sich diese Notiz wohl nur auf einen Kommentar, der die Evv nicht nacheinander, sondern alle vier zusammen erklärte.[6] Eine Harmonie hatte der Bischof von Capua Viktor († 554) gefunden und an Stelle der vier Evv im Jahre 546 in den Codex Fuldensis aufnehmen lassen. Der Text stammt aus der Vulgata, die Arbeit beruht aber auf Tatians Diatessaron. Freilich ist es offenbar nicht die Urform des lateinischen Diatessaron. Viktor selbst schwankte, ob er in der Harmonie das Werk des Tatian oder des Ammonius erblicken sollte. Im 3. Jahrhundert verfaßte nämlich

---

[1] Strom. VII, 14, 84 (vgl. IV, 9, 73), wo Klemens 1 Kor 6, 1 ff *μεγίστην περικοπήν* nennt.

[2] Ad uxor. 2, 2: de illo capitulo (1 Kor 7, 12 ff); De pud. 16 ist von einem capitulum anceps die Rede.

[3] Bei Euseb., H. e. VII, 25, 1; *ἕκαστον κεφάλαιον* lautet der Ausdruck.

[4] Vgl. Zahn, Forschungen zur GK I: Tatians Diatessaron, Erlangen 1881. Reiche Literatur bei Nestle, Einführung[3] 119. Vgl. unten S. 43 f.

[5] Ep. 121, 6 ad Algasiam: Theophilus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens . . .

[6] Vgl. Zahn, RE V 653 (s. v. Evangelienharmonie).

ein uns sonst unbekannter Alexandriner Ammonius eine Evangelienharmonie. Das Werk ist nicht erhalten. Wahrscheinlich hatte er eine allgemeine Kunde von Tatians Diatessaron und gab dem seinigen den gleichen Namen, „obschon dasselbe grundverschieden war von dem Bilde, das wir uns nach allen vorhandenen Nachrichten vom Diatessaron Tatians zu machen haben“[1]: Hier ein aus allen vier Evv hergestellter, fortlaufender Text; dort eine Zusammenstellung der parallelen Abschnitte unter Zugrundelegung des Mt nach Art unserer Synopsen. Dieses Werk aber war die Anregung (ἀφορμή) für Eusebius zur Abfassung seiner Kanones. Er stellte zehn Kanones auf, deren 1. jene Abschnitte bietet, welche allen Evangelien, der 2., 3. und 4. jene, die dreien, der 5. bis 9. die, welche zweien gemeinsam sind, der 10. jene, die sich nur in einem Evangelium finden. Zu diesem Ziele teilte er das Mt in 355, das Mk in 233 (ohne Mk 16, 9—20), das Lk in 342 und das Jo in 232, alle vier in 1162 κεφάλαια ein. Seit dem 5. Jahrhundert wurden vielfach — der älteste Zeuge[2] ist ℵ — die Ziffern für die Kapitel und Kanones am Rande in den Evangelienhandschriften vermerkt.[3] Daneben weisen aber auch die alten Unzialen eigene Abteilungen auf. Die Kirchenlektionen, die für den praktischen Zweck des Vorlesens beim Gottesdienste hergestellt waren, sind in eine Anzahl griechischer Handschriften von späterer Hand eingetragen.

Die jetzt herrschende Kapiteleinteilung gehört dem 13. Jahrhundert an. Ihr Urheber ist der Kanzler der Pariser Universität und spätere Erzbischof von Canterbury Stephan Langton († 1228). Der Dominikaner und Kardinal Hugo a S. Caro († 1263), den man früher für den Urheber der Kapiteleinteilung hielt, hat nur für seine Vulgata-Konkordanz die einzelnen Kapitel der Bibel in je sieben Abschnitte zerlegt und mit den Buchstaben a—g bezeichnet. Diese Buchstaben sind noch im Missale Romanum bei den biblischen Stücken (Epistel und Evangelium) vermerkt. Die heutige Verseinteilung ist auf den Pariser Buchdrucker Robert Stephanus zurückzuführen, der sie zuerst 1551 in einer griechisch-lateinischen Ausgabe des NT anwandte. Der Bezasche und besonders der Elzevirsche Text führten zu einigen Abweichungen davon.

---

[1] So Zahn, Forschungen I 34 f; RE V 654; ders., Der Exeget Ammonius, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXVIII (1920) 1—22 (S. 4—8).

[2] Vgl. unten S. 35.

[3] Nestle hat in seiner Ausgabe des NT beim Vulgatatext die eusebianischen Zahlen abgedruckt und die Tabelle der Kanones am Anfang zusammengestellt.

Die geläufige Handschriftenbenennung stammt von J. Wetstein († 1754) her. Er bezeichnete in seiner kritischen Ausgabe des NT (1751/52) die Unzialen mit den großen Buchstaben des lateinischen Alphabets, die Minuskeln mit arabischen Ziffern. Jedoch brauchte er für letztere vier verschiedene Listen, je nachdem die Hs einen der vier Teile des NT (Evv, Apg, Paulinen, Offb) enthielt. Das bedeutete schon eine Erschwerung der Übersicht.

Als die Zahl der Hss sich mehrte, fügte man bei den Unzialen die vom lateinischen Alphabet abweichenden großen Buchstaben des griechischen hinzu, und als Tischendorf den Cod. Sinaiticus mit ℵ bezeichnet hatte, auch noch die hebräischen Buchstaben. Schließlich mußte man noch Exponenten zu den einzelnen Sigla hinzufügen, um die sich mehrenden Hss benennen zu können.

Diesem Übelstande suchte v. Soden in seinem großen textkritischen Werke[1] abzuhelfen. Er dachte sich ein System der Hss-Bezeichnung aus, das in geistreicher Weise die einzelne Hs zugleich charakterisierte (z. B. werden jene Hss, die das ganze NT enthalten, mit einem vorgesetzten δ [= $\delta\iota\alpha\vartheta\acute{\eta}\kappa\eta$] benannt. Aus den beigefügten Zahlen ergibt sich das Alter der Hs). Allein dieses System ist so kompliziert, daß es nach dem einstimmigen Urteile der Textkritiker praktisch unbrauchbar bleiben muß.

Nun hat C. R. Gregory ein neues System ausgearbeitet, vor der Veröffentlichung aber sich mit den Bibelgelehrten aller Nationen und Konfessionen ins Einvernehmen gesetzt. Sein Resultat legt er in dem Buche vor: Die griechischen Hss des NT, Leipzig 1908.[2] Diese Neueinteilung ist nun von allen Gelehrten angenommen worden, auch von jenen, die an sich einem anderen System den Vorzug geben würden.[3] Auch die Engländer Scrivener und Miller, die bei den Minuskeln bereits eine abweichende Zahlenbenennung eingeführt haben, schließen sich dem neuen System an.

Gregory bildet nun vier Gruppen von Textzeugen:

1. Die Unzialhandschriften. Sie werden mit arabischen Zahlen und vorgesetzter Null (0) bezeichnet. Daneben werden aber die geläufigen lateinischen und griechischen Buchstaben (nicht die hebräischen, mit Ausnahme von ℵ)

---

[1] Die Schriften des NT in der ältesten erreichbaren Textgestalt I, 1 (Berlin 1902).

[2] Vgl. das Referat von J. Sickenberger, Theolog. Revue VIII (1909) 73—79. Eine Ergänzung bietet Gregory, Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griech. NT, Leipzig 1911.

[3] Z. B. Nestle, Einführung[4] 56 ff.

beibehalten. Also: ℵ = 01; A = 02 usw. bis Ω = 045. Dann geht es in Zahlen weiter 046 bis einstweilen 0168.[1]

2. Die Papyrusfragmente: Ein großes 𝔓 in Frakturschrift (sogen. Offenbacher Schwabacher) mit dem Exponenten. Gregory kennt hier 14 Nummern, darunter interessante Bruchstücke vom Anfange des Mt und vom Röm.[2] Ein Faksimile von $\mathfrak{P}^1$, dem ältesten, uns bekannten Stück einer ntl Hs, aus dem 3. Jahrhundert (Mt 1, 1—12) s. hinten im Anhang: Tafel 1. Bei der Fülle der Papyrusfunde wird sich diese Liste schnell vermehren. So bietet der 7. Band von: The Oxyrhynchus Papyri[3] zwei Papyrusblätter aus dem 4. Jahrhundert mit Bruchstücken aus 1 Kor 7, 18—8, 4 und Phil 3, 10—4, 8.[4] Die wenigen Texte auf Tonscherben (Ostraka)[5] hat Gregory als 0153 unter die Unzialen gestellt.[6]

3. Die Minuskeln: Arabische Zahlen, und zwar in einer einzigen Liste (gegenüber der früheren viergestaltigen) fortlaufend. Wenn es im Einzelfalle notwendig ist zu unterscheiden, welchen Teil des NT die betr. Minuskel enthält, wird als Exponent zur Zahl beigefügt: e (= Evangelia); a (= Acta apostolorum); p (= Paulus); r (= Revelatio). Gr. zählt[7] bereits 2320 Nummern.

Gerade in unserer Zeit erfahren die Minuskeln eine weit größere Beachtung als früher, etwa gegenüber der Vernachlässigung durch Lachmann. Oftmals bieten sie die Abschrift von einem guten alten Texte. Besonders wertvoll sind die Minuskeln der sog. Ferrar-Gruppe (13. 69. 124. 346), zu denen allmählich noch weitere Parallelen namhaft gemacht wurden.[8]

4. Die Lektionarien. Bei ihnen wird vor die Zahl ein l gesetzt. Bisher zählt man 1561 Nummern.

Die wichtigsten **griechischen Unzial-Handschriften** sind nun folgende (in Klammern die Zahlen von Gregory):

---

[1] Diese Zahl ist nach Gregory, Vorschläge 35, erreicht. Zuerst zählte Gregory 161; Textkritik III schon 165.

[2] Vgl. Bludau, BZ IV (1906) 25—38; H. Müller, ebd. VI (1908) 25—29.

[3] London 1910, Nr. 1008. 1009.

[4] Auch der 8. (1911) und 11. Band (1917) weisen ntl Fragmente aus Mt, Röm, 1 Petr, Hebr und Offb auf. Vgl dazu Merk, Bibelfragmente aus den Oxyrhynchus-Papyri, in: Zeitschr. für kath. Theologie XXXVI (1912) 389—404; BZ XV (1918/19) 41. Ebenso mehren sich die Funde in anderen Sammlungen.

[5] Vgl. Bludau, BZ IV (1906) 386—397.

[6] Sickenberger (a. a. O. 76) schlägt vor, für die Bibeltexte auf Ostraka die besondere Bezeichnung O (in Frakturschrift, analog dem 𝔓) einzuführen.

[7] Vorschläge 35. Eine neue Evv Hs, die die Nr. 2321 erhält, veröffentlicht Goodspeed, The Toronto Gospel, Chicago 1912. Vgl. Nestle, Theolog. Literaturblatt XXXIII (1912) 460 f.

[8] Vgl. etwa Nestle, Einführung[3] 95 f.

B (03), Vaticanus,[1] der auf 759 Folioblättern das A und NT (mit Hebr 9, 14 abbrechend) enthält. Es fehlen Hebr 9, 15—13, 25, 1 u. 2 Tim, Tit, Phm, Offb. Diese älteste, dem 4. Jahrhundert angehörige Hs stammt vielleicht vom hl. Athanasius her[2] und repräsentiert die Textrezension des Hesychius. Sie ist um das Jahr 1000 mit Tinte frisch überzogen und mit Akzenten und Spiritus versehen, aber auch an etwa 2000 Stellen verändert worden. Die Schwierigkeit des Lesens besteht im Erkennen der ursprünglichen blassen Schrift. Außerdem sind noch von einer zweiten und dritten Hand (B^2 B^3. Demgegenüber bedeutet B* den ersten Schreiber) Änderungen eingetragen worden. Bereits 1533 ward durch Sepulveda des Erasmus Aufmerksamkeit darauf gelenkt. Die ersten Vergleichungen nahmen Bartolocci (1669), Mico und Rulotta (um 1720), Birch (1780), Hug (1809) vor; Vercellone veröffentlichte 1857 den vom Kardinal Angelo Mai (1828—38) besorgten, aber mangelhaften Abdruck, der auch später noch wiederholt wurde. Auf Befehl Pius' IX erschien 1868—81 eine Prachtausgabe des Codex Vaticanus, die von Vercellone und Cozza besorgt ward; das NT (Band 5) erschien zuerst; Band 6 enthält den von Fabiani und Cozza zusammengestellten kritischen Apparat. 1889 erschien in 100 Exemplaren die genaue Wiedergabe des Vaticanus in dem Werke: Novum Testamentum e codice Vaticano 1209 nativi textus graeci primo omnium phototypice repraesentatum auspice Leone XIII P. M. curante Josepho Cozza-Luzi. Im Jahre 1904 erschien das NT als 4. Band (ebenfalls in 100 Exemplaren) der: Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae.

ℵ (01), Sinaiticus, jetzt in Petersburg. Von ihm sind 1844 durch Tischendorf in dem Katharinenkloster des Berges Sinai 43 Blätter in einem Korbe, dessen Inhalt zum Feueranmachen bestimmt war, gefunden und als Codex Friderico-Augustanus 1846 herausgegeben worden. Bei einem weiteren Besuche (1859) gelang es ihm, die ganze Hs zu sehen und nach einigen Verhandlungen als russisches Eigentum nach Europa zu bringen.[3] Auf Kosten der russischen Regierung wurde sie 1862 in eigens geschnittenen Unzial-Typen (in 300 Exemplaren) herausgegeben. Das NT erschien außerdem 1863 und 1865 mit den Lesarten von B und der Recepta. Die neueste Ausgabe stammt von Kirsopp Lake, Codex Sinaiticus Petropolitanus. The NT, the epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas. Now reproduced in facsimile, with a description and introduction to the history of the Codex, Oxford 1911. ℵ umfaßt das ganze A und NT samt dem Barnabasbriefe und dem „Hirten" des Hermas auf 346 Folioseiten.[4] Während an dem ganzen Codex vier Schreiber beteiligt waren, rührt bis auf sieben Blätter das NT und der Barnabasbrief von dem ersten her. Im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts haben wiederholt Korrektoren Änderungen eingetragen. Der erste von ihnen ($ℵ^a$) arbeitete nach einem guten anderen Exemplare, ein anderer ($ℵ^b$)

---

[1] Das Faksimile eines Blattes s. hinten im Anhang: Tafel 2.

[2] Vgl. Rahlfs, Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift, in: Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1899, Heft 1, 72—79. Im wesentlichen zugestimmt haben Zahn, v. Dobschütz (Theolog. Lit.-Ztg. XXVIII [1903] 570) und Nestle, Einführung[3] 69. 200.

[3] Die fast romantische Entdeckungsgeschichte erzählt mit Verteidigung Tischendorfs gegen die Anklage ungerechtfertigter Aneignung der Hs u. a. Gregory, Einleitung 434 ff.

[4] Dazu kommen die 43 Blätter des Codex Friderico-Augustanus.

berücksichtigte lateinische und ein dritter ($\aleph^c$) auch syrische Lesarten. Tischendorf zählt ℵ zu den 50 Handschriften, die Eusebius im Auftrage des Kaisers Konstantin für die Kirchen der Hauptstadt herstellen ließ.[1] Die Kanones sind erst von zweiter Hand beigefügt. Gardthausen setzt die Entstehung an den Anfang des 5. Jahrhunderts; die Mehrzahl der Kritiker versetzen den Codex in das 4. Jahrhundert.

A (02), Alexandrinus. Diese aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammende und Ägypten angehörende Handschrift befand sich zu Ausgang des 11. Jahrhunderts im Besitze der Patriarchen von Alexandrien. Cyrillus Lukaris, der calvinistisch gesinnte Patriarch, zuerst von Alexandrien und später von Konstantinopel, nahm sie mit und sandte sie (1628) nach England als Geschenk für Karl I; Georg II vermachte sie dem Britischen Museum (1753). Sie umfaßt das A und NT (Lücken im Mt, Jo und 2 Kor) und die beiden Klemensbriefe (den zweiten nur fragmentarisch). Das NT von A ist wiederholt herausgegeben worden: 1786 (faksimiliert) von Woide, und 1879 in der von den Kuratoren des Britischen Museums besorgten Ausgabe 1909 ist in etwas verkleinerter Form (etwa $\frac{2}{3}$ der natürlichen Größe) der ntl Teil von neuem erschienen: The Codex Alexandrinus (Royal Ms 1 D V–VIII) in reduced photografic facsimile, London, Brit. Museum, 1909.

C (04), Codex Ephraemi rescriptus, so genannt, weil der biblische Text im 12. Jahrhundert mit 38 Traktaten Ephräms in griechischer Sprache überschrieben worden war. Chemische Reagenzien erst setzten Tischendorf in die Lage, die alte Schrift wieder lesbar zu machen; 1843 gab er vom NT so viel heraus, als er entziffern konnte. Vom NT sind nur etwa $\frac{1}{2}$ erhalten. Der Codex ist in Ägypten im 5. Jahrhundert geschrieben und seit dem 6. Jahrhundert zweimal (C^1, C^2) korrigiert worden. Er kam zunächst nach Griechenland, dann nach Florenz und durch Katharina von Medici nach Paris (Codex regius oder Regio-Parisiensis); jetzt in der Nationalbibliothek. — Die vier genannten Codices sind die großen ältesten Hss, die einstmals die ganze Hl. Schrift enthalten haben.

D bezeichnet zwei griechisch-lateinische Codices des 6. Jahrhunderts, welche zugleich die ältesten kolometrischen sind. Sie waren im Besitze Theodor Bezas, nach dem sie auch benannt werden. — Der eine führt den besonderen Namen

(05) Codex Cantabrigiensis[2] und enthält die Evangelien und Apostelgeschichte. Er ist wiederholt durchkorrigiert worden. Der altlateinische Text (d) ist nicht eine wörtliche Übersetzung des parallelen griechischen Textes, sondern ist aus dessen Vorlage entstanden. Bei der Plünderung Lyons durch die Hugenotten 1562 wurde er aus der Abtei St. Irenäus geraubt und zu Beza gebracht, der ihn 1581 der Universität Cambridge schenkte. Herausgegeben ward er von Kipling 1793 und Scrivener 1864 sowie von der Universität Cambridge 1899 in schöner, zweibändiger photographischer Ausgabe. Vgl. auch die Kollation bei Nestle, Novi testamenti graeci supplementum, Lipsiae 1896. Gerade in neuester Zeit hat dieser Repräsentant des sog. „westlichen" Textes die Aufmerk-

---

[1] Das Schreiben des Kaisers aus dem Jahre 331 bei Eusebius, Vita Constantini 4, 36–37. Vgl. Jak. Schäfer, Die 50 Bibelhandschriften des Eusebius für Kaiser Konstantin, Mainz 1913 (Sonderabdruck aus: Der Katholik 1913, Heft 2).

[2] Das Faksimile eines Blattes s. hinten im Anhang: Tafel 3.

samkeit der Textkritiker stark in Anspruch genommen. Die Auffassungen über den textkritischen Wert gehen weit auseinander. Vor allem hat Fr. Blass[1] unter Zustimmung mancher Gelehrten die Ansicht vertreten, daß der Text der Apg in D aus der Hand des hl. Lukas hervorgegangen sei (β-Text = forma Romana), während unser geläufiger Text eine Überarbeitung dieser ersten Ausgabe (α-Text = forma Antiochena) durch Lukas sei. Im Lk wird das Verhältnis umgekehrt bestimmt. So geistvoll diese Auffassung ist, sie wird doch von erheblichen Schwierigkeiten gedrückt, vor allem ist die doppelte lukanische Rezension beim Evangelium unmöglich. Freilich ist das Rätsel des D noch immer nicht vollständig gelöst. Aus der reichen Literatur, wie sie Nestle[2] verzeichnet, vgl. Harris, Codex Bezae, in: Texts and studies II, Cambridge 1891; B. Weiß, Der Codex D in der Apg, in: TU, Neue Folge II, 1, Leipzig 1897. Eine starke Abhängigkeit des D von Tatians Diatessaron erweist neben v. Soden besonders H. J. Vogels, Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis, in: TU, 3. Reihe, VI, 1a, Leipzig 1910.

Der andere Codex hat den Namen:

(06) Codex Claromontanus und umfaßt die 14 paulinischen Briefe (bis auf wenige Verse). Auch diese Handschrift ist wiederholt korrigiert worden. Beza will sie aus Clermont erhalten haben; jetzt ist sie im Besitze der Nationalbibliothek in Paris. Herausgegeben ist sie mit Faksimile von Tischendorf 1852. Über das vor dem Hebr stehende stichometrische Verzeichnis der biblischen Schriften vgl. unten 3. Teil Nr. 9.

W (032) ist eine von dem Amerikaner C. L. Freer erworbene Evangelienhs, jetzt in Washington, aus dem 5. oder 6. Jahrhundert. Ausgabe von H. A. Sanders, The Washington Manuscript of the four Gospels (The NT manuscripts in the Freer Collection I), New York 1912. Vgl. H. C. Hoskier, The new Codex W, in: The expositor 8, Ser. 5, 467–480; 515–531.

E (07) bezeichnet für die Evangelien (eine größere Lücke ist im Lukasevangelium) den aus dem 8. Jahrhundert stammenden, gleich ursprünglich mit Akzenten, Spiritus und Interpunktion ausgestatteten Codex Basileensis. Er ward während des Baseler Konzils dahin gebracht; 1843 von Tischendorf und 1846 von Tregelles zur Vergleichung herangezogen.

E (08) bezeichnet für die Apostelgeschichte (ausgenommen 26, 29 – 28, 26) den dem Ende des 6. Jahrhunderts angehörigen griech.-lateinischen Codex Laudianus, welcher von Sardinien nach England kam und Beda bekannt war. Der Erzbischof Laud schenkte ihn 1636 der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford. 1870 ward er von Tischendorf herausgegeben.

Endlich ist E für die paulinischen Briefe (nicht ohne Lücken) das Siglum für eine minderwertige Abschrift des korrigierten D aus dem 9. Jahrhundert. Von St. Germain kam er nach Petersburg.

F (09) dient für die Evangelien zur Bezeichnung des Codex Boreeli (lückenhaft, 9. oder 10. Jahrhundert), jetzt in Utrecht; für die paulinischen Briefe ist F (010) Siglum des Codex Augiensis, d. i. von Augia maior = Reichenau, jetzt in Cambridge (9. Jahrhundert, herausgegeben 1859 von Scrivener).

---

[1] Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, Göttingen 1895; Evangelium sec. Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior, Lipsiae 1897. Vgl. auch Belser, Beiträge zur Erklärung der Apg, Freiburg 1897.

[2] Einführung[8] 227. 232 ff.

G (012) für 13 Paulusbriefe: Codex Boernerianus[1] (jetzt in Dresden), griechischer Text mit lateinischer Interlinearversion, gehört dem 9. Jahrhundert an. Ausgabe: Der Codex Boernerianus der Briefe des Apostels Paulus (MSD Dresd. A 145[b]) in Lichtdrucken nachgebildet. Mit einem Vorwort von A. Reichardt, herausgegeben von der Kgl. Bibliothek zu Dresden, Leipzig 1909.

G (011) für die Evangelien: Codex Seidelii (in London); ebenso bezeichnet

H (013) einen Codex Seidelii (jetzt in Hamburg) zu den Evangelien; beide gehören dem 9. oder 10. Jahrhundert an.

H (015) ist auch Zeichen für einen Codex der paulin. Briefe aus dem 6. Jahrhundert, von dem 41 Blätter in sieben Bibliotheken erhalten sind. Er ist wichtig als Zeuge der euthalianischen Rezension (vgl. oben S. 30).

Δ (037), Codex Sangallensis, enthält die Evangelien nebst einer latein. Interlinearversion, die eine dem griechischen Texte angepaßte Vulgata zu sein scheint; geschrieben ward Δ im 9. Jahrhundert; herausgegeben 1836 von Rettig. Es bezeichnet ferner

K (017) für die Evangelien den Codex Colbertinus oder Cyprius zu Paris, aus dem 9. Jahrhundert;

(018) für die paulinischen und katholischen Briefe den gleichaltrigen Codex Mosquensis in Moskau, wohin er vom Berge Athos gekommen ist.

L (019) bezeichnet für die Evangelien den Codex Stephani octavus oder nach dem Aufbewahrungsorte Parisiensis, der dem 8. Jahrhundert angehört und vielfach mit B übereinstimmt (1846 mit Faksimile von Tischendorf herausgegeben);

(020) für die Apostelgeschichte und sämtliche Briefe den Codex Angelicus Romanus (in Rom), aus dem 9. Jahrhundert.

M (021) bedeutet für die Evangelien den Codex Campianus (Paris) aus dem 9. Jahrhundert;

(0121) für die paulinischen Briefe den Codex Uffenbachianus, auch nach dem Aufbewahrungsorte der einzelnen Blätter, welche nur Fragmente einer dem 9. Jahrhundert angehörigen Handschrift bieten, den Codex Hamburgensis (Reste des Hebräerbriefes) und Codex Londinensis (Teile der Korintherbriefe), 1855 und 1861 von Tischendorf herausgegeben.

N (022) ist das Zeichen für den Codex purpureus, der Evangelienfragmente einer dem Ende des 6. Jahrhunderts angehörigen Handschrift in silbernen Lettern auf Purpurpergament bietet, wovon sich 33 Blätter im Johanneskloster auf Patmos (1876 von Duchesne herausgegeben), 6 im Vatikan, 2 in Wien und 4 im Brit. Museum (die letzteren in der Ausgabe von Tischendorf 1846) befinden. Neuerdings sind noch weitere 182 Blätter gefunden worden, die jetzt in Petersburg sind (veröffentlicht von Cronin in: Texts and studies V, 4, Cambridge 1899).

[1] Über das Verhältnis der Cod. D, F, G vgl. Corssen, Epistularum Paulinarum codices graece et latine scriptos Augiensem Boernerianum Claromontanum examinavit, inter se comparavit, ad communem originem revocavit, Jever (Gymnasialprogramm) I (1887), II (1889). Danach sollen F und G auf ein gemeinsames Exemplar X, welches wieder mit D von einem Codex Z stamme, zurückzuführen sein. Dagegen Zimmer, Theolog. Literaturzeitung XV (1890) 59—62. Vgl. aber auch W. B. Smith, The Pauline Manuscripts F and G, a text-critical study, in: American journal of theology VII (1903) 452—485; 662—688.

P (024) bezeichnet den Codex Guelferbytanus (Wolfenbüttler Palimpseste); er gehört dem 6. Jahrhundert an und enthält Evangelienfragmente; bedeckt war er mit einer Schrift Isidors von Sevilla, herausgegeben von Tischendorf 1869.

S (028), Codex Vaticanus (Nr. 354), eine vollständige Evangelienhandschrift aus dem Jahre 949.

Σ (042), Codex Rossanensis zu Rossano in Kalabrien, ein Prachtcodex (mit Bildern) des Mt und Mk, aus dem 6. Jahrhundert[1]; von Gebhardt und Harnack 1879 entdeckt und 1883 herausgegeben.

Ξ (040), Codex Zacynthius, jetzt in London, ein Palimpsest von Lk 1–11, aus dem 7. Jahrhundert; die älteste Hs mit einem Kettenkommentar. 1861 von Tregelles entziffert und herausgegeben; er stimmt vielfach mit ℵ B überein.

Z (035), Codex Dublinensis, enthält 22 Fragmente des Mt. Er gehört dem 6. Jahrhundert an und ist Palimpsest, überschrieben in Kursivschrift aus Chrysostomus und Epiphanius; 1880 herausgegeben von Abbot.

Θ (038), Die Koridethi-Evv, so genannt nach dem Kloster Koridethi am Schwarzen Meer, jetzt im kirchlichen Museum zu Tiflis, aus dem 7.—9. Jahrhundert. Herausgegeben von G. Beermann und C. R. Gregory, Die Koridethi-Evv, Leipzig 1913.

Der Gebrauch des NT seitens der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller der vier ersten Jahrhunderte.

Wie das NT, insbesondere der hl. Paulus, vielfach in freier Weise vom AT Gebrauch machte, so pflegten auch die apostolischen Väter und die Schriftsteller ihrer und der nächsten Zeit aus den ihnen vorliegenden biblischen Büchern keine wörtlichen Zitate zu bieten; sie liebten es vielmehr, biblische Gedanken und Worte zu den ihrigen zu machen und in den Dienst ihrer vorwiegend paränetischen Ziele zu stellen. Aber auch seit etwa der Mitte des 2. Jahrhunderts, da wir eine reichere Benutzung des NT in vielen und längeren Anführungen verfolgen können, sind die Zitate als Zeugen für die Beschaffenheit des biblischen Textes nur unter gewissen Rücksichten beizuziehen.

Zunächst ist es sicher, daß Schriftzitate in den Werken der Kirchenväter und -Schriftsteller wiederholt nach einem dem Abschreiber geläufigen Texte umgestaltet worden sind.[2]

[1] F. X. Funk (Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XVII [1896] 331—343) wollte die Hs später ansetzen, weil in einem Bilde der Papst die Kommunion einem Gläubigen in den Mund legt. Die Bilder sind nach photographischen Aufnahmen herausgegeben von A. Haseloff, Codex purpureus Rossanensis, Leipzig 1898; in Farbendruck von A. Muñoz, Il codice purpureo di Rossano e il frammento Sinopense, Roma 1907. Vgl. die beiden Tafeln in: Hochland IX (1911/12) hinter S. 96 u. 112.

[2] Vgl. zu den Schriftzitaten Justins: Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers, Göttingen 1891, 18 f. 32 f. 45 f.; vgl. auch zu Hieronymus: de Lagarde, Onomastica sacra I (1870) 1—81. Der Text der

Darum ist es von großer Wichtigkeit, möglichst sorgfältige Väterausgaben zu besitzen. Für die vornizänischen griechischen Väter sind die Ausgaben der Berliner Kirchenväter-Kommission (Leipzig 1897 ff), für die lateinischen das seit 1897 erscheinende Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) unentbehrlich.[1] Auch sind die Fragen vorher zu erörtern, ob ein Autor nicht zu verschiedenen Zeiten nach verschiedenen Textgestalten zitiert, ob er überhaupt die biblischen Worte genau oder in freierer oder auch in einer bestimmten Zielen angepaßten Weise anführen wollte, oder ob einfach nach dem Gedächtnisse Bibelstellen verwendet sind.

Im allgemeinen kann man als Kennzeichen für genaue Zitate annehmen: das Voranstellen eines Textes vor eine folgende Erklärung, was besonders von den Kommentaren des Origenes, Hieronymus, Theodoret und vielfach auch von den Homilien des Chrysostomus gelten kann; ein absichtliches Betonen des Wortlautes; das Übereinstimmen namentlich längerer Zitate an verschiedenen Stellen derselben oder — was noch mehr besagt — verschiedener Schriften eines Autors; das ausdrückliche Hervorheben einer Lesart anderen gegenüber, was z. B. Tertullian und Epiphanius nicht selten gegen Marcion tun; eine auffallende Übereinstimmung mit irgendeiner unserer alten Handschriften oder Übersetzungen, was z. B. in den Evangelienzitaten Justins mit D der Fall ist; endlich gewisse Schwierigkeiten, die dem betreffenden Autor für seine dogmatischen Lehren aus der von ihm festgehaltenen Textgestalt wirklich oder scheinbar erwachsen.

Sicher feststehende genaue Lesarten bei Kirchenschriftstellern sind insofern von besonderem Interesse, als sie auch Aufschlüsse über die Heimat irgendeiner Textgestalt und somit einen Beitrag zur Geschichte von Handschriften und der Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander geben können. Die Einzeluntersuchung dieses Gebietes bietet noch ein sehr reiches Arbeitsfeld.[2]

Schriften Augustins ist vielfach nach der Vulgata gestaltet worden. Vgl. z. B. Vogels, Der vom hl. Augustinus in der Schrift De consensu evangelistarum verwandte Evangelientext, in: BZ IV (1906) 267—295.

[1] Von Bedeutung ist auch die genaue Durchforschung der Katenen, d. h. jener Bibeltexte, mit denen Kommentare verbunden sind, die aus den Väterschriften kettenartig zusammengesetzt sind. Vgl. oben S. 5 A. 1.

[2] Vgl. z. B. E. Lippelt, Quae fuerint Iustini martyris ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma Evangeliorum Syro-Latina cohaeserint (Dissertat. philolog Halenses XV, 1) 1901; M. Barnard, The biblical text of Clement of Alexandria, in: Theological studies V, 4, Cambridge 1899; H. Jordan, Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenäus, in: Theolog. Studien Th. Zahn dargebracht, Leipzig 1908, 183—192; M. Heer, Die Versio latina des Barnabasbriefes, Freiburg 1908; Rönsch, Das NT Tertullians, Leipzig 1871; Hans v. Soden, Das lateinische

Die Übersetzungen.

Im ganzen geht der Geschichte der Handschriften des Originaltextes die der alten Übersetzungen parallel. Gewiß ist es nicht selten vorgekommen, daß die Abschriften der Übersetzungen im Laufe der Zeit nach jeweilig vorliegenden griechischen Texten abgeändert wurden; doch geschah dies nicht in solchem Umfange, daß die Übersetzungen als Zeugen für die sachliche Integrität des überlieferten Originaltextes verstummen müßten. Es sind die unmittelbaren Übersetzungen, zumal wenn sie den Stempel der Treue in der Wiedergabe des Originaltextes auf Kosten der eigenen Eleganz tragen, auch nicht zu unterschätzende textkritische Hilfsmittel.

Unter den morgenländischen Übersetzungen sind an erster Stelle die **syrischen** zu nennen.[1]

Als sicher ist anzunehmen, daß im östlichen Syrien — im westlichen war das Griechische die Umgangssprache — schon im 2. Jahrhundert eine Übersetzung in der Landessprache zu entstehen begann. Reicht doch die Gründung der syrischen Kirche in das 1. Jahrhundert hinauf, und liegt kein Grund vor, die Bibelübersetzung aus der ältesten christlichen syrischen Literatur, die sich bereits im 2. Jahrhundert entwickelt hatte,[2] zu streichen.

1. Als die älteste syrische Übersetzung galt früher die sog. Peschittha (פשיטתא), d. i. wohl = die einfache, gewöhnliche; ein Name, den sie seit dem 9. Jahrhundert in Handschriften trägt. Sie umfaßt alle ntl Schriften bis auf 2 Petr, 2 u. 3 Jo, Jud, Offb und galt in der syrischen Kirche als authentische und offizielle Übersetzung. Daß sie aus dem griechischen Originaltexte geflossen, bedarf kaum eines Beweises. Es ist noch nicht sicher entschieden, ob mehrere oder nur ein Übersetzer daran beteiligt waren. Wahrscheinlich ist die gegenwärtige Peschittha aus dem altsyrischen Bibeltexte entstanden. „Ich fasse das Verhältnis zwischen dem altsyrischen Texte und der Peschittha auf als eines, das durch Alter und Erfahrung bedingt ist. Ich nehme an, daß der altsyrische Text mit der Zeit, mittels der Arbeit altsyrischer Gelehrten im 3. und 4. Jahrhundert, die Form annahm, die während der folgenden Jahrhunderte in Gebrauch war und die heute in den Ausgaben der Peschittha vorliegt.“[3]

NT in Afrika zur Zeit Cyprians, in: TU XXXIII, Leipzig 1909; E. Hautsch, Die Evangelienzitate des Origenes, Leipzig 1909. Vgl. Nestle, Einführung[3] 135 f. 159 ff.

[1] Vgl. hierzu Gregory, Textkritik II 487—528.

[2] Vgl. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg 1910, 332.

[3] Gregory, Einleitung 510.

Burkitt[1] wird recht haben, daß der Bischof Rabbulas von Edessa (411—435) den gegenwärtigen Text definitiv hergestellt und für seine Verbreitung gesorgt hat.

Die handschriftliche Überlieferung der Pesch. ist ausgezeichnet; die ältesten Hss gehen ins 5. Jahrhundert zurück. Gwilliam hat für seine Ausgabe über 40 Hss vergleichen können.

Die erste Ausgabe der Peschittha rührt her von Joh. Albrecht Widmanstadt (der sie mit Hilfe des syrischen Jakobiten Moses aus Mardin herstellte), Vindobonae 1555; am meisten gebraucht sind die von Äg. Gutbir, Hamburg 1664, und von Leusden und Schaaf, Lugduni Batav. 1708. 1717 (Syr^{sch} das Siglum bei Tischendorf). Die Evangelien von Pusey und Gwilliam mit lateinischer Übersetzung, Oxonii 1901. L. Cheikho bereitet für die Jesuiten-Druckerei in Beirut eine neue Ausgabe vor, ebenso das päpstliche Bibelinstitut in Rom.[2]

2. Der Syrus Curetonianus (5. Jahrhundert) besteht in Fragmenten, die aus einem koptischen Kloster der nitrischen Wüste stammen und sich jetzt im Britischen Museum zu London befinden. Es sind das Mt 1, 1—8, 22; 10, 31—23, 25; Mk 16, 17—20; Lk 2, 48—3, 16; 7, 33—15, 22; 17, 23—24, 44; Jo 1, 1—42; 3 5—7, 37; 14, 10—12. 15—19. 21—23. 26—29. Die Übersetzung, welche mehr sinn- als wortgetreu ist, ist ein altsyrischer, wohl schon im 2. Jahrhundert entstandener Evangelientext.

Herausgegeben ward diese Übersetzung von W. Cureton, Remains of a very antient recension of the four Gospels in Syriac, London 1858. Drei dazugehörige und von Brugsch 1871 gefundene Blätter (mit Lk 15, 22—16, 12; 17, 1—23) sind von Rödiger (Monatsberichte der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1872, 557—559) veröffentlicht worden (Siglum bei Tischendorf: Syr^{cu}). Vgl. die folgende Nr. 3.

3. Das im Jahre 1892 von Mrs Agnes Smith Lewis im Katharinenkloster auf dem Sinai gefundene[3] — darum der Name Syrus Sinaiticus (4. oder 5. Jahrhundert)[4] — und von Bensly und Burkitt unter Mitarbeit von Harris kopierte und herausgegebene und später von der Entdeckerin nachgeprüfte und noch vollständiger bekanntgemachte Evangelien-Palimpsest ist viel untersucht worden. Es handelt

---

[1] Vgl. F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient. Deutsch von E. Preuschen, Tübingen 1907, 25—51.

[2] Vgl. Haefeli, Schweizerische Kirchenzeitung 1915, 157 ff. 178 f. 185 f (BZ XIII [1915] 258).

[3] Vgl. über die romantische Geschichte der Entdeckung und Entzifferung die Schrift der Schwester von Frau Lewis M. D. Gibson, How the codex was found, a narrative of two visits to Sinai from Mrs Lewis 's journals 1892—93, Cambridge 1893. Vgl. auch Merx, Die vier kanonischen Evv nach ihrem ältesten bekannten Texte I (Berlin 1897) 247 ff.

[4] Das Faksimile eines Blattes s. hinten im Anhang: Tafel 4.

sich dabei namentlich um sein Verhältnis zum Syrus Curetonianus, speziell um die Fragen, ob beide besondere Übersetzungen oder nur verschiedene Rezensionen derselben Übersetzung sind, und welche die ältere ist. Wenngleich sowohl Syr. Cur. als Sin. eigenartige Lesarten haben, so dürfte doch das Gewicht einer Reihe auffallender Übereinstimmungen zugunsten der Annahme von nur verschiedenen Rezensionen sprechen.

The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest by the late Robert L. Bensly ... and by J. Rendel Harris ... F. Crawford Burkitt with an introduction by Agnes Smith Lewis, Cambridge 1894. Some pages of the four Gospels retranscribed from the Sinaitic palimpsest with a translation of the whole text by Agnes Smith Lewis, London 1896. Die besten Ausgaben, die die beiden Syrer zusammen bieten, sind: F. C. Burkitt, Evangelion da-mepharreshê I (Text) II (Introduction and Notes), Cambridge 1904 (hier ist der Curetonianus zugrunde gelegt und werden die Abweichungen des Sinaiticus mitgeteilt); und A. S. Lewis, The old Syriac gospels or Evangelion da-mepharreshê, London 1910 (hier ist der Sinaiticus zugrunde gelegt, der bei einem weiteren Besuche auf dem Sinai 1906 noch einmal verglichen worden ist). Vgl. auch C. Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus untersucht, München 1896; Ad. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte I (Übersetzung) Berlin 1897; II, 1 (Erläuterungen: Mt) 1902; II, 2 (Mk und Lk) 1905; II, 3 (Jo) 1911. M. verarbeitet am ausführlichsten und gründlichsten das textkritische Material, überschätzt aber den Codex.[1] Berühmt geworden ist die Sonderlesart zu Mt 1, 16: Iacob autem genuit Iosephum; Iosephus, cui desponsata erat Maria virgo, genuit Iesum, qui appellatur Christus. Sie ist viel dazu verwertet worden, die Jungfrauengeburt zu bestreiten. Aber mit Unrecht, da sie wohl kaum ursprünglich ist, nach dem ganzen Zusammenhange aber jedenfalls nicht häretisch gemeint sein kann.[2]

4. Der Sinaiticus und Curetonianus sind die ältesten Zeugen des syrischen „Evangelium der Getrennten". Es hat nun bereits im 2. Jahrhundert in der syrischen Kirche eine Evangelienharmonie (Diatessaron) bestanden, die Tatian, der Schüler von Justin dem Märtyrer, in griechischer (oder syrischer) Sprache verfaßt hat. Der syrische Text ist verlorengegangen, doch kennen wir eine lateinische Bearbeitung[3] sowie eine arabische Übersetzung, die freilich vom ursprünglichen Texte schon weit absteht. Dazu kommt eine armenische Übersetzung des syrischen Kommentars von Ephrem († 373)

---

[1] Vgl. Nestle, Theolog. Literaturzeitung XXVII (1902) 520. Vgl. auch Meinertz, Theol. Quartalschrift LXXXIX (1907) 536—547; Zimolong, Die Nikodemusperikope (Jo 2, 23—3, 22) nach dem syrosinaitischen Text (Dissertation von Breslau), Leipzig 1919.

[2] Vgl. z. B. Zahn, Einleitung II[3] 298 ff. Dazu die eigenartige und scharfsinnige Erklärung von Heer, Die Stammbäume Jesu nach Mt und Lk, in: BSt XV, 1 u. 2 (1910) 154 ff (Meinertz, Theol. Revue XI [1912] 14 f).

[3] Sie ist im Cod. Fuldensis enthalten. Vgl. oben S. 31.

zum Diatessaron. Aus diesen Zeugen und einigen Zitaten bei Ephrem und Afrahat läßt sich ein Bild des ursprünglichen Diatessaron herstellen. Es fragt sich nur, wie seine Stellung zum „Evangelium der Getrennten" gewesen ist, ob es schon vor Tatian syrische Übersetzungen der Evangelien gegeben hat (so Hjelt, Lewis, Heer), oder ob das Diatessaron die älteste Form für die syrische Kirche darstellt (Baethgen, Zahn, Nestle, Vogels). Durch die Untersuchungen von Vogels scheint sich immer deutlicher herauszustellen, daß das letztere der Fall gewesen ist, daß ferner der Curetonianus stark mit Lesarten von Tatian durchsetzt ist, während diese aus dem jüngeren Sinaiticus schon mehr ausgemerzt wurden.[1] Das Diatessaron hat in der syrischen Kirche eine große Rolle gespielt, bis es im 5. Jahrhundert, besonders durch die Bemühungen von Rabbulas von Edessa, verdrängt wurde.

A. Ciasca, Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice, Romae 1888. Eine englische Übersetzung von Hamlyn Hill, The earliest life of Christ (being the Diatessaron of Tatian)[2], Edinburgh 1910. S. Euringer, Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessaron, in: BSt XVII, 2, Freiburg 1912. G. Mösinger, Evangelii concordantis expositio facta a s. Ephraemo doctore Syro. In Latinum translata a J. B. Aucher, Venetiis 1876. Th. Zahn, Forschungen zur KG I (Erlangen 1881), II (1883); RE V 653 ff. A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron in ihrem gegenseitigen Verhältnis (bei Zahn, Forschungen VII. 1), Leipzig 1903. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron, in: BSt XVI, 5, Freiburg 1911. Vogels verteidigt sich gegen Lagrange und Lewis in BZ XI (1913) 367–396. Vgl. auch BZ XII (1914) 369–390.

5. Die philoxenianisch-charklensische Übersetzung wurde um 508 im Auftrage des monophysitischen Bischofs Philoxenus (Xenaja) von Mabug (Hierapolis) durch dessen Chorbischof Polykarpus angefertigt, um eine ganz wörtliche Übersetzung zur Kontrolle der Peschittha zu haben. Sie umfaßt auch 2 Petr, 2 u. 3 Jo und Jud.[2] In dieser ersten Gestalt wurde sie durch die von dem „armen Thomas", einem palästinensischen Mönche aus Charkel, im Jahre 616 in Alexandrien vorgenommene Rezension verdrängt. Diese sucht durch sklavische Genauigkeit zu übertreffen und wird deshalb nicht selten sprachwidrig.

---

[1] F. Haase (Zur ältesten syrischen Evangelienübersetzung, in: Theolog. Quartalschrift CI [1920] 262–272) hält das Diatessaron nur für das erste offizielle Evangelienbuch der Syrer. „Aber es hat vor Tatian Übersetzungen der Evv in der syrischen Kirche gegeben, die für den privaten Gebrauch der ersten Missionare angefertigt waren."

[2] Diese hat der Engländer Pococke 1630 aus einer allerdings ungenauen Hs herausgegeben. Sorgfältiger bei J. Gwynn, Remnants of the later Syriac Versions of the Bible, London 1909 (vgl. dazu Nestle, Theol. Lit.-Zeitung XXXV [1910] 163 f).

Herausgegeben ward sie von White (1778—1803), das Siglum bei Tischendorf ist Syr$^{p(osterior)}$. Die Übersetzung der Offb ist von J. Gwynn entdeckt und herausgegeben worden: The Apocalypse of St. John, in a Syriac version hitherto unknown, Dublin 1897.

6. Bruchstücke von Evangelien mit Lesarten, die von anderen syrischen Übersetzungen abweichen, aber mit Unzialcodices übereinstimmen, bietet das Evangeliarium Hierosolymitanum (die palästinensische Übersetzung), ein Lektionarium, dessen Entstehung vor dem 6. Jahrhundert wohl nicht anzusetzen ist. Die Sprache nähert sich der des jerusalemischen Talmud. Außer dem früher nur bekannten einen Evangeliar vom Jahre 1030, das sich in der Vatikanischen Bibliothek befindet, sind neuerdings zwei Hss auf dem Sinai entdeckt worden. Dazu kommen Bruchstücke sonstiger Schriften des NT.

Herausgegeben ist diese Übersetzung vom Grafen Miniscalchi Erizzo (1861—64); ebenso von P. de Lagarde, Bibliothecae syriacae 1892. S. Lewis and M. D. Gibson, The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels re-edited from two Sinai Mss and from P. de Lagarde's edition of the „Evangeliarium Hierosolymitanum", London 1899 (Siglum bei Tischendorf Syr^{hr}).[1]

In **Ägypten** war bei aller griechischen Kultur, die ihren Mittelpunkt in Alexandrien hatte, die Landessprache im Volke erhalten geblieben. Daher stellte sich mit der Ausbreitung des Christentums über den Bereich der Herrschaft der griechischen Sprache das Bedürfnis nach Übersetzungen in die heimischen Mundarten heraus. In Schriften ägyptischer Mönche des 4. Jahrhunderts werden bereits ägyptische Übersetzungen genannt,[2] so daß also ihr Alter in das 3. Jahrhundert hinaufzurücken ist.[3] Es sind folgende,[4] die wohl auch in der zitierten Reihenfolge entstanden sind:

1. Die sahidische oder thebaische für Oberägypten, welche wahrscheinlich bis in das 3. Jahrhundert zurückreicht. Wir kennen nur noch Fragmente und eine Anzahl Lesarten, die aber textkritisch von hohem Werte sind.

Veröffentlicht wurden deren zu den Evangelien von Mingarelli (1785 und 90) und Giorgi (1789), zu den Briefen von Münter

---

[1] Die Sigla für die syrischen Übersetzungen sind nicht einheitlich. Vgl. etwa die Liste bei Nestle, Einführung^3 116 A. 1 Gregory (Vorschläge 33 f) hat mit Zahn, Burkitt und Nestle neuerdings folgende Sigla verabredet (ich nenne nur die hauptsächlichsten):

sy^s = Syra Sinaitica	sy^{ph} = Syra Philoxeniana
sy^c = Syra Curetoniana	sy^{hl} = Syra Heraclensis
sy^{di} = Diatessaron	sy^{pal} = Syra Palaestina

sy^{vg} = Syra Vulgata, d. i. Peschittha.

[2] Vgl. Hug, Einleitung I^4 357 ff.

[3] Gregory (Einleitung 514; Textkritik II 529) will bis ins 2. Jahrhundert zurückgehen.

[4] Vgl. dazu J. Leipoldt, Theol. Literaturblatt XXX (1909) 100.

(1789) und Amélineau (1886). Teile der Offb veröffentlichte H. Goussen, Studia theologica I (Leipzig 1897). Vgl. auch Balestri, Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borghiani III (Rom 1909). Von der neuen großen Ausgabe sind bisher drei Bände erschienen, die die Evangelien umfassen: The Coptic version of the NT in the southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic, Oxford 1911. Neuerdings ist aus einer dem 4. Jahrhundert angehörigen Hs die Apg veröffentlicht worden von Budge, Coptic biblical texts in the dialect of Upper Egypt, London 1912. Weitere Fragmente bei Heer, Neue griechisch-saïdische Evangelienfragmente (Sonderabdruck aus: Oriens christianus, Neue Serie II, 1) Leipzig 1912. Vgl. auch Amélineau, Les travaux relatifs à l'édition de la version copte de la Bible, in: Journal des savants, Nouvelle série X (1912) 259 ff.

2. die achmimische (oder untersahidische) Übersetzung;

3. die faijumische Übersetzung. Diese beiden Übersetzungen, für die auch noch andere Namen gebraucht werden, stammen aus Mittelägypten. Es sind nur einzelne Fragmente erhalten.[1] Wichtiger ist

4. die bohairische Übersetzung aus Unterägypten, die auch die memphitische genannt wird. Da sie im Hauptdialekte des Landes geschrieben ist, wird sie vielfach als die koptische Übersetzung schlechthin bezeichnet. Die Offb hat ursprünglich nicht zu ihr gehört. Der Text beruht auf guten griechischen Hss.

Herausgegeben ward das NT zuerst von Wilkins (1716), Schwartze (Die Evangelien, 1846/47), P. Böttcher (de Lagarde) (Apg und Briefe 1852). Die beste, jetzt ausschließlich in Betracht kommende Ausgabe, die sich auf 46 Hss stützt, stammt von G. Horner, The coptic version of the NT; in the Northern Dialect otherwise called Memphitic or Bohairic, with Introduction, Critical apparatus, and Literal English Translation I u. II (Oxford 1898); III u. IV (1905).

Nachdem im 4. Jahrhundert in **Äthiopien** das Christentum verbreitet worden war, entstand auch bald eine Bibelübersetzung in der äthiopischen Sprache. Chrysostomus[2] bereits spricht von einer derartigen Übersetzung, „wenn nicht, was wahrscheinlich ist, er nur rhetorisch geredet hat".[3] Diese Übersetzung wird teils dem 4.,[4] teils dem 5.,[5] teils erst dem 6. oder 7. Jahrhundert[6] zugeschrieben. Ihr textkritischer Wert erscheint dadurch herabgemindert, daß der Übersetzer das Griechische nicht genügend beherrschte; außerdem ist der

[1] Vgl. J. David, Revue biblique 1910, 80—92.
[2] Homil. in Io 2, 2.
[3] So im Anschluß an Gildemeister Gregory, Textkritik II 553 A. 1.
[4] So Dillmann, RE I² (1877) 203—206.
[5] So Guidi, Le traduzioni degli evangeli in Arabo e in Etiopico, Roma 1888.
[6] So Gildemeister, bei Gregory, Textkritik II 554 ff.

Text später (vielleicht im 14. Jahrhundert) nach koptischen und arabischen Übersetzungen durchkorrigiert worden.

Unter dem Namen Petrus Aethiops gab der äthiopische Mönch Tesfa-Zion in Rom das NT 1548/49 heraus; dann besorgte J. Pell Platt (Cambridge 1826—30) eine neue Ausgabe; diese ist von Fr. Praetorius (Leipzig 1899) revidiert worden. Eine kritische Ausgabe fehlt noch.

Die armenische Übersetzung. Ursprünglich brauchten die Armenier die syrische Hl. Schrift. Vom Konzil zu Ephesus (431) brachten Joseph Palnensis und Johannes Ekelensis, auch Eznik genannt, griechische Hss mit. Nachdem der hl. Mesrob für die armenische Sprache — einen indogermanischen Zweig — ein eigenes Alphabet gebildet,[1] fertigten um 440 Mesrob, der Patriarch Sahag und die in Alexandrien hierzu vorgebildeten Geistlichen Joseph und Johannes eine Übersetzung. Wie das natürlich ist, zeigt sie manche Anklänge an die syrische Bibel.

Die erste Ausgabe stammt von dem armenischen Geistlichen Osgan, der sie 1666 in Amsterdam veröffentlichte. Die beste Ausgabe ist die der Mechitaristen auf San Lazzaro bei Venedig. Mit bis zum 10. Jahrhundert hinaufreichenden Handschriften gab Zohrab 1789 das NT, 1805 auch das AT heraus. Eine Hs aus Etschmiazin vom Jahre 989 ist dadurch besonders bekannt geworden, daß sie hinter Mk 16, 8 den Schluß des Ev mit den Worten überschreibt: Ariston Eritzou = Des Presbyters Ariston. Darauf baut die Ansicht von der Abfassung des Mk-Schlusses durch Aristion auf (vgl. unten im 2. Teil).

Die georgische (iberische) Übersetzung stammt vielleicht aus dem 6. Jahrhundert; doch sind wir über sie wenig unterrichtet. Sie ist eine „Zwillingsschwester der armenischen Übersetzung".[2] Die erste Ausgabe erschien 1742 in Moskau.

Von großer Bedeutung ist die gotische Bibelübersetzung des Bischofs Ulfilas (etwa 311—383), die wahrscheinlich 370 nach einem Codex, der den antiochenischen Text enthielt, vollendet worden ist. Wir haben nur noch Fragmente.

Die Evangelien enthält der berühmte Codex argenteus (6. Jahrhundert), der wahrscheinlich für die Königsfamilie auf purpurfarbenem Pergament mit silbernen Unzialen hergestellt worden ist. Im 16. Jahrhundert war er im Kloster Werden. 1648 in Prag von den Schweden als Beute genommen, befindet er sich jetzt in Upsala. Die genaueste Ausgabe ist die von Uppström (1854 u. 1857). Fragmente des Römerbriefes sind in dem Codex Carolinus der Wolfenbütteler Bibliothek von Franz Anton Knittel entdeckt und 1762

---

[1] Vgl. S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg 1903, 393 ff. 406 f; ders. bei Kaulen-Hoberg, Einleitung, 1. Teil[6] 243 ff.

[2] Goussen, Oriens christianus 1906, 300 f. Vgl. F. C. Conybeare, ZntW XI (1910) 232—239; XII (1911) 131—140. Weitere Forschungen unternimmt Th. Kluge; vgl. ZntW XII (1911) 344—350.

herausgegeben worden (vgl. H. Henning, Der Wulfila der Bibliotheca Augusta zu Wolfenbüttel [Codex Carolinus], Hamburg 1913); Bruchstücke aus den Evangelien und den paulinischen Briefen haben seit 1817 Kardinal Angelo Mai und Graf Castiglione in der Ambrosiana zu Mailand entdeckt und zwischen den Jahren 1819 und 1839 herausgegeben. Ein weiteres lateinisch-gotisches Fragment, das in der Nähe des alten Antinoë in der Thebais gefunden wurde, aus Lk 23 u. 24 s. bei P. Glaue und K. Helm, Das gotisch-lateinische Bibelfragment der großherzoglichen Universitätsbibliothek Gießen, in: ZntW XI (1911) 1—38.

Gesamtausgaben besitzen wir von Gabelentz und Löbe (1836—43), Maßmann (1857), Stamm (1858, und spätere Ausgaben von Heyne, 11. Aufl. 1908 von Wrede). Die beste Ausgabe von W. Streitberg, Die gotische Bibel I[2] (Heidelberg 1919); II (Gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch) 1910. Vgl. auch A. Risch, Die gotische Bibel, in: Theolog. Stud. u. Kritiken LXXXIII (1910) 595 619; K. Gaebeler, Die griechischen Bestandteile in der gotischen Bibel, in: Zeitschr. für deutsche Philologie XLIII (1911) 1—118.

Wohl als Zeugen für die stete sachliche Integrität, doch nicht mehr als Mittel für die Herstellung der ursprünglichen Textgestalt sind die folgenden Übersetzungen anzusehen, weil sie teils keine unmittelbaren sind, teils einer zu späten Zeit angehören.

Mehrere arabische Übersetzungen sind wahrscheinlich nur verschiedene Rezensionen einer Textgestalt und dem Einflusse der koptischen und syrischen Übersetzung ausgesetzt gewesen; andere arabische Übersetzungen sind erst auf diese letztgenannten zurückzuführen. Die älteste Hs, die wir kennen, stammt aus dem 9. Jahrhundert und befindet sich auf dem Sinai. — Von den beiden persischen Übersetzungen ist die ältere aus der Peschittha geflossen; die jüngere unmittelbare gehört erst dem späteren Mittelalter an.[1] — Die angelsächsische aus dem 8. Jahrhundert ist auf den lateinischen Text zurückzuführen; die slavische, die dem hl. Cyrillus (um 860) zugeschrieben wird, hatte den byzantinischen Text zur Vorlage.

Die lateinischen Übersetzungen.

1. Die Altlateiner.[2]

So herrschend die griechische Sprache zur Zeit Christi und der Apostel auch im Orient geworden war,[3] im Abendlande war das nicht in gleichem Maße der Fall. Im nördlichen Italien und in Rom bei den mittleren und unteren Volksklassen — im übrigen war Rom in den ersten beiden christlichen Jahrhunderten eine vorwiegend griechische Stadt — war das Lateinische die gebräuchliche Sprache. Wenn nun

[1] Vgl. Gregory, Textkritik II 575—592.

[2] Früher sagte man nach Augustinus (De doctr. christ. II, 15, 22; vgl. unten S. 52) meist: Die Itala. Der Ausdruck ist aber nicht ganz bezeichnend, da er nur an eine Übersetzung aus Italien denken läßt.

[3] Vgl. Apg 22, 2 die besondere Hervorhebung dessen, daß Paulus ἑβραΐδι διαλέκτῳ zu den Juden gesprochen habe. Vgl. oben S. 22.

auch die mündliche Predigt das Mittel der Ausbreitung des Christentums und der Belehrung der Gläubigen war, so erheischten doch bald sowohl der liturgische Gottesdienst als die private Erbauung[1] den Besitz der hl. Schriften in der allgemeinverständlichen Muttersprache. So kann man mit Sicherheit annehmen, daß bereits im 2. Jahrhundert mit dem Übersetzen begonnen wurde. Schon Tertullian[2] spricht von lateinischen Übersetzern und hat selbst wohl eine Übersetzung gebraucht,[3] wenn er auch vielfach direkt aus dem Griechischen übersetzt. Augustin[4] denkt an: primis fidei temporibus. Es ist nicht unmöglich, daß die Evangelien in Form einer Harmonie, ähnlich wie bei den Syrern, ursprünglich übersetzt wurden.[5]

Es sind uns nun eine Reihe von Hss vorhieronymianischer Texte erhalten. Meist fragmentarisch, bieten sie vorwiegend Evangelien und paulinische Briefe, seltener die Apg, die katholischen Briefe, oder die Apokalypse.[6] Es seien hier genannt:

---

[1] Vgl. die Ermahnung von Klemens von Rom (Ad Cor. 45, 2): *Ἐνκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.* Besonders ist es der hl. Hieronymus, der zu eifrigem Schriftlesen die einzelnen ermahnte. Vgl. dessen Briefe an Nepotian, den Bischof Rusticus, die Jungfrau Demetrias, die Römerin Laeta (Epist. 52. 125. 130. 107). Auch die bildlichen Darstellungen der Katakomben lassen auf ein Vertrautsein der Christen der ersten Jahrhunderte mit dem Inhalt der hl. Schriften schließen. Vgl. etwa H. Höpfl, Das Buch der Bücher, Freiburg 1904, 64 ff; Harnack, Über den privaten Gebrauch der hl. Schriften in der alten Kirche, in: Beiträge zur Einleitung in das NT V, Leipzig 1912.

[2] Adv. Marc. 2, 9; 5, 4.

[3] Vgl. Nestle, Theolog. Literaturblatt XXX (1909) 49 f.

[4] De doctr. christ. II, 11.

[5] Vgl. Vogels, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland, in: NtA VIII, 1, 1919. Die von Reitzenstein (ZntW 1914, 60—90) entdeckte pseudo-cyprianische Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens, wohl aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, geht auf eine vorcyprianische Grundschrift zurück, in der eine Evangelienharmonie verwertet ist. Heer (Römische Quartalschrift 1914, 169) denkt an ein „nachsynoptisches Perikopenbuch, in welchem der synoptische Lesestoff einheitlich und, im Gegensatz zu dem späteren Diatessaron Tatians, sehr selbständig zusammengefügt" war.

[6] Die sichere Kenntnis von dem Vorhandensein vorhieronymianischer Texte geht zurück auf Richard Simon, der die Bahn gebrochen für die folgenden Arbeiten von Jean Martianay, Vulgata antiqua, latina et itala versio evang. sec. Matthaeum e vetustissimis eruta monumentis, Paris 1695; Josephus Blanchinus (Bianchini), Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris italicae, Romae 1749 (2 Folianten; auch abgedruckt bei Migne, P. lat. XII 9—948), und besonders Pierre Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica (3 tom.), Reims 1743, Paris 1751; der 3. Band umfaßt das NT. Eine Neubearbeitung dieses unentbehrlichen Werkes wird vorbereitet von J. Denk. Vgl. J. Denk, Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle, in: BZ VI (1908) 337—344; ders., in: Theologie und Glaube I (1910) 787—791; ders., Der neue Sabatier, Leipzig 1914 (Bericht über die fast vollendeten Vorarbeiten); C. Weyman,

a Vercellensis, Evangelien, ist wahrscheinlich vom Bischof Eusebius von Vercelli (4. Jahrhundert) geschrieben; herausgegeben von Bianchini, Belsheim (1894) und Gasquet (Collectanea biblica latina III), Rom 1914.

a^2 Fragmenta Curiensia, Lk 11, 11—29; 13, 16—34, 5. Jahrhundert, herausgegeben von Ranke (1872), Wordsworth und Sanday, Old-Latin Biblical Texts II (1886).

b Veronensis, Evangelien, 5. Jahrhundert, bei Bianchini; und Buchanan, The four Gospels from the Cod. Veronensis (b), in: Old-Latin Biblical Texts VI (1911).

c Colbertinus, vollständiger Evangelienkodex, in Paris; 12. Jahrhundert, bei Sabatier, Belsheim (1888).

d Bezae, siehe oben S. 36 f.

e Palatinus Vindobonensis, § der Evangelien, Prachthandschrift aus dem 5. Jahrhundert mit cyprianischem Texte, herausgegeben von Tischendorf (1847); Belsheim (1896); Ergänzungen bei v. Soden (unten S. 51 A. 2).

Laudianus zu Apg; bei Sabatier (vgl. oben S. 37); zu den paulinischen Briefen: Buchanan, Sacred Latin Texts II (London 1914); zu den katholischen Briefen und der Offb: ders., 1919.

f Brixianus, Evangelien, Prachthandschrift aus dem 6. Jahrhundert, bei Bianchini und in der Vulgata-Ausgabe von Wordsworth und White unter dem Texte des hl. Hieronymus als diesem am nächsten stehend abgedruckt.[1]

ff^1 Corbeiensis, jetzt Petropolitanus, Mt und Jak, 10. Jahrhundert, Text mit der Vulgata gemischt, herausgegeben von Martianay (1695), Belsheim (1881 und 1883), auch bei Sabatier.

ff^2 Corbeiensis, jetzt Parisiensis, Evangelien, 7. Jahrhundert, nach der Vulgata interpoliert, bei Bianchini, Belsheim (1887), Buchanan, Old-Latin Biblical Texts V (1907).

g Gigas Holmensis, eine große Hs in Stockholm. Nur der Text der Apg und Offb ist altlateinisch, das übrige des NT ist der Vulgatatext. 13. Jahrhundert. Ausgabe der Apg und Offb von Belsheim (1879); Vogels, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung, Düsseldorf 1920, 165 ff.

g Boernerianus zu den paulinischen Briefen, Dresden, 9. Jahrhundert (vgl. oben S. 38).

h Claromontanus, jetzt Vaticanus, Mt-Evangelium aus dem 5. Jahrhundert, herausgegeben von Kardinal Ang. Mai (1828) und Belsheim (1892).

h Fragmente eines afrikanischen Textes von Apg, Offb, 1 u. 2 Petr, 1 Jo, enthält das dem 6. oder 7. Jahrhundert angehörige Pa-

---

Histor.-polit. Blätter CXLIV (1910) 897—905. Verdienste erwarben sich noch namentlich Griesbach, Kardinal Ang. Mai, Alter, Tischendorf, E Ranke, L. Ziegler, Belsheim, Hagen, Abbot, John Wordsworth, W. Sanday, H. J. White u. a. Eine ausgezeichnete Sammlung von Texten findet sich in den von J. Wordsworth, W. Sanday und H. J. White herausgegebenen Old-Latin Biblical Texts I (Oxford 1883); II (1886); III (1888); IV (1897); V (1907); VI (1911); ferner in der von den Benediktinern der Vulgata-Kommission (vgl. unten S. 63) herausgegebenen Sammlung: Collectanea biblica latina, Rom 1912 ff; und in: Sacred Latin Texts, London 1912 ff. Vgl. P. Corssen, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen, in: Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft CI (1899) 1—83: Gregory, Textkritik II 593—613; III 1329—1332.

[1] Burkitt (The journal of theological studies I [1900] 129—134) zeigt, daß das Gotische auf den Codex eingewirkt hat.

limpsest von Fleury. Ausgaben von Belsheim (1887); S. Berger, Le palimpseste de Fleury, Paris 1889; Old-Latin Bibl. Texts V (1907).

i Vindobonensis, Lk und Mk, 7. Jahrhundert, Ausgabe von Alter (1791. 1795) und Belsheim (1888).

k Bobbiensis, einer der wichtigsten Codices, stammt aus der Abtei Bobbio und befindet sich jetzt in Turin; er bietet einen cyprianischen Text von Bruchstücken des Mt und Mk und gehört dem 5. Jahrhundert an (nach L. Traube, Nomina sacra II [München 1907] 137 ff dem 4. Jahrhundert). Neueste Ausgabe von Wordsworth, Old-Latin Biblical Texts II (1886). Dazu Turner und Burkitt in: The journal of theological studies V (1904) 88—107. Faksimile-Ausgabe: Turin 1913.

l Rehdigeranus in Breslau, Evangelienfragmente aus dem 7. Jahrhundert. Ausgabe von Vogels, Collectanea biblica latina (Rom 1913).

m Sessorianus. Kein fortlaufender Bibeltext; er enthält das pseudo augustinische Speculum, eine Sammlung der atl und ntl Bibelstellen. Der Text ist dem des Priszillian ähnlich. 8.—9. Jahrhundert. Ausgabe von Mai (1852) und Weihrich (CSEL XII, 1887); Belsheim (1899).

n o p bezeichnen Fragmenta Sangallensia aus Mt, Mk, Jo, 5.—8. Jahrhundert, herausgegeben von White, Old-Latin Biblical Texts II (1886).

q Monacensis, Evangelien, 6. Jahrhundert, Ausgabe von White, Old-Latin Biblical Texts III (1888).

r Fragmenta Frisingiana (jetzt in München) von paulinischen Briefen, aus dem 6. und 7. Jahrhundert, mit den Augustinischen Zitaten übereinstimmend, herausgegeben von Ziegler (1876).

s Ambrosianus (Palimpsest), Lk 17—21 (bei einigen Lücken), 6. Jahrhundert, Ausgabe von Ceriani (1861); Old-Latin Biblical Texts IV (1897).

t Fragmenta Bernensia aus Mk 1—3; 6. Jahrhundert, Ausgabe von Hagen (1884); Old-Latin Biblical Texts II (1886).

v Fragmentum Johannis Vindobonense, 7. Jahrhundert, Ausgabe in: Old-Latin Biblical Texts III (1888).

An diese Hss reihen sich noch eine große Anzahl von Schriftzitaten bei lateinischen Kirchenvätern und Schriftstellern, wie Tertullian,[1] Cyprian,[2] Priszillian, Hieronymus, Augustinus,[3] Primasius[4] u. a.[5]

Reich ist das Material für die Herstellung einer Ausgabe des vorhieronymianischen Textes. Es ist zu wünschen, daß die von J. Denk vorbereitete Neuausgabe des durch Sabatier

---

[1] Vgl. Rönsch, Das NT Tertullians, Leipzig 1871; Herm. v. Soden, Die Schriften des NT I, 2, 1610—1615.

[2] Vgl. J. Heidenreich, Der ntl Text bei Cyprian, Bamberg 1900; Hans v. Soden, Das lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians, in: TU XXXIII, 1909. Vgl dazu unten S. 52 A. 6.

[3] Vgl. z. B. H. J. Vogels, St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum, in: BSt XIII, 5, 1908 (daraus § 4 schon in BZ IV [1906] 267—295). Dazu J. Denk, Theol. Revue IX (1910) 269—276.

[4] Vgl. J. Haußleiter bei Zahn, Forschungen zur GK IV (Erlangen u. Leipzig 1891) 1—224; Vogels, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung, Düsseldorf 1920.

[5] Vgl. Nestle, Einführung[3] 135 f.

gesammelten Materials[1] bald das Licht der Öffentlichkeit erblickt. Die Beurteilung des Materials ist freilich noch immer nicht einheitlich; es fragt sich, ob wir in den vorhieronymianischen Texten nur verschiedene Rezensionen einer ursprünglichen Übersetzung oder aber verschiedene Übersetzungen vor uns haben. Sowohl die Ansicht, daß wir nach Hieronymus eine varietas exemplarium derselben Übersetzung, der Itala, anzunehmen haben, als die andere, daß nach Augustinus eine interpretum numerositas uns mit verschiedenen Übersetzungen, in denen dann eine, die sog. Itala, den Vorrang gewann, beschenkt hat, finden ihre Vertreter. Novum opus, so beginnt Hieronymus die Epistula ad Damasum,[2] facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam . . . und im Hinblick auf die große Mannigfaltigkeit der Exemplare: tot sunt paene quot codices. Bei Augustinus[3] dagegen lesen wir: In ipsis autem interpretationibus itala[4] caeteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Ebenso ist es noch keine ausgemachte Sache, ob die „Itala", sei es als einzige oder als vorherrschende Übersetzung, Italien oder das prokonsularische Afrika bzw. Karthago, zum Vaterlande hat. Heute denkt man gern an Afrika, „wo das Fehlen einer lateinischen Form der christlichen Schriften vermutlich zuerst und am lebhaftesten empfunden wurde".[5] Man muß aber stets im Auge behalten, daß an mehreren Stellen der lateinischen Kirche gleichzeitig einzelne Teile der Hl. Schrift übersetzt werden konnten und daß später die Texte untereinander gemischt worden sind, daß ferner auch der afrikanische Text keine einheitliche Größe darstellt.[6] Die „Itala" des hl. Augustinus ist wohl eine Übersetzung gewesen, die er in Mailand kennen gelernt hat. Vielleicht gelingt es bei fortschreitenden Untersuchungen genauer zu sehen. Westcott

---

[1] Vgl. oben S. 49 A. 6.

[2] Abgedruckt in der griechisch-lateinischen Ausgabe des NT von Nestle S. XXII—XXIV.

[3] De doctr. christ. II, 15, 22.

[4] Schon Isidor v. Sevilla (Orig. VI, 4, 5) hat dies von der Vulgata des hl. Hieronymus verstanden, und Burkitt stimmt ihm mit manchen Gelehrten, z. B. de Bruyne (L'Itala de s. Augustin, in: Revue bénédictine XXX [1913] 294 ff), zu. Vgl. dagegen J. Denk, BZ VI (1908) 225 ff; Theol. Revue IX (1910) 270 f.

[5] Gregory, Einleitung 519. Vgl. Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne II 124 ff.

[6] Vgl. Vogels, Zur „afrikanischen" Evangelienübersetzung, in: BZ XII (1914) 251—269. Auch J. Schäfers (Theol. Revue XIV [1915] 399) betont dies im Anschluß an Capelle, Le texte du psaltier latin en Afrique, in: Collectanea biblica latina IV, Rom 1913.

und Hort wollten einen älteren afrikanischen[1] und einen wahrscheinlich auf diesen zurückgehenden europäischen[2] und endlich einen besonderen italienischen Text[3] unterscheiden.

Mit jeder neuen Abschrift der altlateinischen Übersetzung mehrten sich die Textverschiedenheiten. Teils glaubte man an der vulgären Latinität verbessern zu sollen, teils schien der bekannt gewordene Originaltext Änderungen zu erheischen. Unusquisque, klagt Hieronymus,[4] pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est. Das Bedürfnis nach einem einheitlichen Texte ward dadurch gesteigert, daß manche Gemeinden auch auf Unwesentliches großes Gewicht legten.[5]

2. Die Vulgata.[6]

Mit der Vornahme einer durchgreifenden Revision ward vom Papste Damasus I der gelehrte Hieronymus betraut. Dieser begann seine Aufgabe im Jahre 383 und machte den Anfang mit dem Neuen Testamente, und zwar mit den Evangelien. Seine Arbeit besitzen wir in der Vulgata.

---

[1] Für die Evangelien fänden wir ihn in e k m.

[2] Diesen Text enthielten die meisten Hss.

[3] Für die Evangelien wäre es der Text von f und q; dieser hätte auch dem hl. Hieronymus als Grundlage gedient.

[4] Praefatio in Iosue, bei Hetzenauer, Biblia sacra Vulgatae editionis, Oeniponte 1906, S. XXIV. Vgl. Epist. ad Damasum (Nestle S. XXII): . . . quae vel a vitiosis interpretibus male edita vel a praesumptoribus imperitis emendata perversius vel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata.

[5] So schreibt der hl. Augustinus dem hl. Hieronymus (Ep. 71, 5; Migne, P. lat. XXXIII 242 f), daß eine Gemeinde ihren Bischof abgesetzt wissen wollte, weil er Jon 4, 6 statt „Kürbis" nach des Hieronymus Übersetzung „Efeu" vorgelesen hatte. Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata 148.

[6] Zur Geschichte der Vulgata: Richard Simon, Histoire critique des Versions du NT, chap. III—XII; gegen die Vulgata gerichtet ist: Leander van Eß, Pragmat.-kritische Geschichte der Vulgata, Tübingen 1824. Reusch (Der Katholik 1860, II, 1) bezeichnet dieses Buch als „Schandfleck" der deutschen Literatur. Dagegen vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868. Die lateinische Vulgata im 13. Jahrhundert nach Roger Bacon behandelt J. P. P. Martin, Le Muséon VII (Löwen 1888) 88—107; 169—196; 278—291; 381—393. Die Entwicklungsgeschichte des Vulg.-Textes zwischen den Jahren 500 und 900 hat als Gegenstand Sam. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du moyen-âge, Paris 1893. B. hat die Hss dieser Periode geographisch zu klassifizieren gesucht in westgotische, irische und angelsächsische; es fehlen aus dieser Zeit die italienischen. E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894, und hierzu Corssen in: Götting. gel. Anz. 1895, 921 ff. J. Chapman, Notes on the early history of the Vulgate Gospels, Oxford 1908. Wordsworth and White (vgl unten S. 62). A. Vaccari, Alle origini della Volgata, Rom 1916 (Sonderabdruck aus der Civiltà cattolica 1915, IV; 1916, I). Zum Namen „Vulgata" (vulgata editio), welcher von Hieronymus und Augustinus von der Septuaginta und von ersterem auch einigemal von dem altlateinischen NT gebraucht wird, vgl Rottmanner in: Histor.-polit. Blätter CXIV (1894) 31 ff. 101 ff (Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 217—229). Erst im 16. Jahrhundert ward es Sitte, den lateinischen Bibeltext als vulgata editio zu bezeichnen.

Den leitenden Gesichtspunkt formuliert er selbst in den Worten[1]: Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum Graeca consentiant veritate, decernam. Beim NT haben wir nicht, wie dies beim größten Teile des AT der Fall ist, eine neue Übersetzung, sondern nur eine Revision der altlateinischen. Hieronymus besorgte sie auf Grund guter griechischer Hss, so daß seine Arbeit für die Herstellung des Urtextes von hohem textkritischen Wert ist.[2] Dabei leitete ihn der Gedanke, die hergebrachte und eingebürgerte Form tunlichst zu schonen, um Anstoß zu vermeiden. Er ahnte richtig, daß die Anklagen gegen sein Werk nicht ausbleiben würden. Quis enim, so fährt er fort, doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen adsumpserit, et a saliva quam semel inbibit, viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere? Er tröstet sich aber mit den Worten: Quod et tu, qui summus sacerdos es, fieri iubes, et verum non esse quod variat etiam maledicorum testimonio conprobatur. Seine Rücksicht war: Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent. Darum beschränkte er sich auf die Änderung sinnstörender Fehler: Calamo temperavimus, ut his tantum quae sensum videbantur mutare correctis reliqua manere pateremur ut fuerant. Trotz dieser Vorsicht erfüllten sich seine Befürchtungen. Nicht nur, daß viele die alte Übersetzung seinen Verbesserungen vorzogen,[3] er wurde geradezu angegriffen und verdächtigt. Beim AT geschah das bei weitem mehr als beim NT; letzteres wurde vom hl. Augustinus, der für das AT sich auch weiterhin an die Itala hielt, in einem 403 geschriebenen Briefe gut aufgenommen.[4] Erst im 7. Jahr-

---

[1] Epistula ad Damasum. Vgl. oben S. 52.

[2] Vgl. dazu Wordsworth and White, Novum testamentum 653—672. Den hohen textkritischen Wert der Vulgata für den griechischen Text betont besonders Harnack, Zur Revision der Prinzipien der ntl Textkritik. Die Bedeutung der Vulgata für den Text der katholischen Briefe und der Anteil des Hieronymus an dem Übersetzungswerke, in: Beiträge zur Einleitung in das NT VII, Leipzig 1916. Vgl. dazu Hetzenauer, De recognitione principiorum criticae textus Novi Testamenti secundum Adolfum de Harnack, in: Lateranum Nr. 2, Roma 1920. Die Ansicht von de Bruyne (Revue biblique 1915, 358—392), daß der lateinische Text der paulinischen Briefe gar nicht auf Hieronymus, sondern auf Pelagius zurückgehe, wird abgelehnt von Vaccari, Alle origini della Volgata 66 f und Lagrange, Revue biblique 1917, 424—450.

[3] Revertimur — klagt er Ep. ad Marc. 102 — ad nostros bipedes asellos et illorum in aure buccina magis quam cythara concrepamus.

[4] Ep. 71, 6; Migne, P. lat. XXXIII 243.

hundert gelangte des Hieronymus Revision insbesondere durch den Einfluß Papst Gregors des Großen († 604), der sie selbst gebrauchte, zu allgemeiner Anerkennung. Beda († 735), der sich um ihre Wiederherstellung bemühte, nannte sie „nostra"; altlateinische Hss werden seit dem 8. Jahrhundert Seltenheiten.

Schon der Umstand, daß der hl. Hieronymus Schnellschreibern zu diktieren pflegte und selbst bei der Fülle von Geschäften und Besuchen nicht die Zeit zu einer entsprechenden Durchsicht der Abschrift fand, ist eine der ersten Ursachen, daß sein revidierter Text bald das Schicksal des alten teilte. Das wurde durch den noch fortdauernden Gebrauch dieses letzteren noch erheblich gefördert, so daß bald das Bedürfnis nach einer Revision des Hieronymus-Textes empfunden ward. Der erste, der sich einer solchen Aufgabe unterzog und sie mit Hilfe einiger Freunde auch an den Briefen der Apostel nach alten Hss durchführte, war Cassiodorus († 570). Nach diesem Musterexemplare sollten die neuen Codices angefertigt und die alten korrigiert werden. Die Beschäftigung damit sollten seine Mönche für eine der wichtigsten und heiligsten ansehen. Die Vorschriften des Cassiodorus, die auf eine genaue Texterhaltung zielten, sind aber nicht dauernd beobachtet worden. Darum beauftragte Karl der Große den Alcuin († 804) mit einer Bibelrevision, welche dieser — wie aus vorhandenen Abschriften wohl erschlossen werden kann — im ganzen nach Grundsätzen des Cassiodorus, aber wohl nur nach lateinischen Hss bis Weihnachten 801 vollendete. Des Kaisers Ansehen verhalf ihr im fränkischen Reiche zur Aufnahme. Minderwertig ist der Text des Theodulf von Orleans[1] († 821). In ähnlicher Weise wie Alcuin bemühte sich im 11. Jahrhundert Lanfranc († 1089), Abt zu Bec, später Erzbischof von Canterbury. In Irrungen beim Abschreiben und Reminiszenzen an geläufige Texte sind Hauptursachen für die stete Wiederholung derselben Erscheinung zu sehen, daß die Lesarten sich vermehrten. Schon im 12. Jahrhundert kam man zu der Einsicht, daß die Verbesserung nicht Sache des einzelnen sein könne, und daß auch durch gewisse Bestimmungen Änderungen möglichst hintangehalten werden müßten. So entstanden denn die sog. Korrektorien,[2] deren Anfang in der Arbeit des Abtes Stephan Harding von Citeaux († 1134) zu sehen ist. Dieser hatte nach einem

[1] Vgl. Delisle, Les bibles de Théodulfe, in: Bibliothèque de l'école des chartes LX (Paris 1879) 5—43.

[2] Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata 244—278; Denifle, Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters IV (1888) 263—311; 471—601.

alten Manuskripte unter Zuhilfenahme des Originaltextes, den er vorwiegend den ältesten Hss konform fand, einen revidierten Text gewonnen, diesen für den Zisterzienserorden als Norm aufgestellt und unter der Pflicht des Gehorsams jede Änderung daran verboten. Den nämlichen Weg schlugen seit dem 13. Jahrhundert andere Orden und Körperschaften ein, um wenigstens innerhalb ihrer eigenen Kreise zu einem Normalexemplare zu gelangen. Man sammelte aus Hss und Werken von Vätern, besonders des Hieronymus, und durch Vergleichung mit dem Originaltexte Lesarten, die man am Rande verzeichnete unter Hervorhebung einer als Normallesart für den Abschreiber. Ein solches Korrektorium veranstaltete 1226 die Pariser Universität unter dem Namen „Parisius" oder „Correctio bibliae Parisiensis". Ein Gleiches taten dann die Dominikaner, Franziskaner und Kartäuser. Unter den Korrektorien, von denen eine Anzahl mit und ohne Text uns erhalten sind, nimmt den hervorragendsten Platz jenes ein, welches im 14. und 15. Jahrhundert an der Sorbonne zu Paris aufbewahrt wurde, von dem uns noch die Sammlung der Bemerkungen erhalten ist.

Wohl bewirkten die Korrektorien eine gewisse Stabilität innerhalb der betreffenden Orden oder Genossenschaften, doch nicht für die ganze Kirche. Ihre kritischen Apparate wurden im Gegenteil leichter zugängliche Fundgruben für neue Textgestaltungen, worüber bei Klemens IV Roger Baco 1267 bitter klagte.[1] Dieser über den Zustand des lateinischen Bibeltextes jener Zeit genau orientierte Gelehrte wünschte eine Wiederherstellung des Hieronymustextes, und zwar unter Ermächtigung des Apostolischen Stuhles, damit auf diese Weise der Willkür ein Damm gesetzt werden könne. Damals ging das Oberhaupt der Kirche auf einen solchen Vorschlag noch nicht ein, denn der wesentliche Schriftinhalt war intakt, an die Form aber knüpften häretische Anschauungen noch nicht an.

Die Buchdruckerkunst hatte in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens keinen anderen Einfluß auf die Vulgata, als daß sie die Exemplare und die Varianten noch zahlreicher machte. Für letztere trifft ein Teil der Schuld auch den Humanismus, der an der Form kein Gefallen fand und sich deshalb in klassischeren Umgestaltungen erging.[2] Der Ab-

[1] Vgl. Theophil Witzel O. F. M., De Fr. Rogero Bacon eiusque sententia de rebus biblicis, in: Archivum Franciscanum historicum III (1910) 196—202.

[2] Dieses gilt besonders von den Annotationen des Laurentius Valla († 1457) und von Erasmus von Rotterdam († 1536). Gegen sie hat Kardinal Sirlet († 1585) seine Annotationen geschrieben. Sie liegen handschriftlich

druck der Vulgata war eine der Hauptaufgaben der neu erfundenen Buchdruckerkunst. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Zeit des Tridentinums sind zu Mainz, Bamberg, Basel, Nürnberg und an anderen Orten[1] Hunderte von Vulgataausgaben erschienen. Als erstes Werk der Buchdruckerkunst kennen wir die 42zeilige Bibel Gutenbergs,[2] nach ihrem späteren Besitzer die Bibel Mazarins genannt, etwa aus dem Jahre 1455. Die erste datierte Bibel, die 36zeilige, stammt aus dem Jahre 1462 und ist bei Fust-Schöffer in Mainz gedruckt.

Wohl begann seit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine gewisse kritische Tätigkeit sich zu entfalten; allein statt nach den ältesten Vulgatahandschriften suchte man nach einem vorliegenden, aber nicht kritisch gesichteten, griechischen Texte zu verbessern. In dieser Weise hatte besonders Erasmus auf Veranlassung des Buchhändlers Froben in Basel 1516 einen Text des NT herausgegeben, von dem nicht weniger als 250 Ausgaben bekannt sind. Ihm folgte 1542 für die ganze Hl. Schrift der Benediktiner Isidor Clarius. Diesen Weg der vermeintlichen „Verbesserungen" der Vulgata nach dem „Urtexte" schlugen auch die Protestanten Osiander (1522), Petrejus (1527), die sog. Wittenberger Bibel (1529) und Pellicanus (1532) ein. Derselbe führte übrigens auch zu neuen lateinischen Übersetzungen aus dem „Originaltexte". Schon 1512 übersetzte Jakob Faber Stapulensis die paulinischen Briefe, 1493—1518 Santes Pagninus die ganze Hl. Schrift, die 1527 mit Unterstützung des Papstes erschien, und 1530 Kardinal Thomas de Vio (Cajetanus) das NT. Dagegen ist in der Vulgata der Complutenser Polyglotte eine nach soliden kritischen Grundsätzen vorgenommene Arbeit zu erkennen; denn ihre eigenen Lesarten sind durch alte Hss bezeugt.[3] Diesen Weg der Herstellung auf Grund alter Vulgatahandschriften verfolgten ebenfalls Adrian Gumelli (Paris 1504), der Dominikaner Albert Castellanus (Venedig 1511), Gobelinus Laridius (Köln 1530), besonders aber der Pariser Buchdrucker und Philologe Robertus Stephanus (1528—1557)[4]

---

mit einigen Lücken in 13 Codices der Vatikanischen Bibliothek vor. Vgl. H. Höpfl, Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum NT, in: BSt XIII, 2, 1908. Dazu G Mercati, Theolog. Revue VIII (1909) 60—63.

[1] Vgl. die Nachweise bei Fr. Falk, Die Bibel am Ausgang des Mittelalters, Köln 1905. Nach seinen Berechnungen hat es lateinische Vollbibeln (und nur sie sind gezählt) gegeben von 1450—1500 109, von 1501—1520 57.

[2] Ein Faksimile-Neudruck erschien im Inselverlag zu Leipzig 1913.

[3] Kaulen, Geschichte der Vulgata 314 ff.

[4] Die Zensur, welche diese Ausgabe seitens der Sorbonne erfuhr, galt nicht so sehr dem Texte als einem Abrisse biblischer Theologie und den

und das Mitglied der Sorbonne Johannes Benediktus (Jean Benoit) 1541. Sie boten neben dem Texte auch einen Apparat, welcher das Verhältnis des Vulgata- zu dem Originaltexte aufzeigen sollte. Damit war aber wieder für folgende Drucklegungen die Tür zu neuen Änderungen und Willkürlichkeiten geöffnet. Von den Ausgaben des Stephanus ward am häufigsten durch Abdruck jene verbreitet, die in den Jahren 1538—40 erschien und mit einer Sammlung von Lesarten ausgestattet war; für sie hatte er noch 17 Hss und die ältesten Drucke verglichen.

Alle diese Versuche zur Feststellung eines lateinischen Textes hatten kein endgültiges Resultat erzielen können. Das Bedürfnis danach ward aber nicht nur durch die Verschiedenheit des Schrifttextes in der sich gleich gebliebenen Liturgie und im sonstigen Gebrauche, sondern auch durch die Gefahr, welche die Neuerer infolge von Textverschiedenheiten für einzelne Glaubenssätze heraufbeschworen hatten, unabweisbar. So kam es denn, daß das Konzil von Trient sich mit der Hl. Schrift und ihrer Textgestalt[1] befaßte.

Am 20. Februar 1546 wurde eine Kommission niedergesetzt, um die Mißbräuche hinsichtlich der Hl. Schrift zusammenzustellen und Heilmittel dagegen vorzuschlagen. In einer Sitzung am 17. März beklagte man die große Anzahl der Übersetzungen, die Menge der Fehler in lateinischen wie auch in hebräischen und griechischen Ausgaben und das Treiben der Buchhändler in Veranstaltung verschiedenartiger Ausgaben. Dagegen schlug man vor, eine Übersetzung — und zwar jene, die in der Kirche das größte Ansehen habe — zu bezeichnen, unter der Autorität des Papstes dann neue revidierte Ausgaben zu veranstalten und den Abdruck anderer mit kirchlichen Strafen zu bedrohen. Dieser Gegenstand ward in mehreren Sitzungen (13. März, 1. 3. 5. und 7. April) verhandelt, worauf am 8. April 1546 (Sess. IV) das Dekret beschlossen ward, welches zunächst den Umfang des Kanons des A und NT bestimmte. Daran schloß sich nach dem Brauche des Konzils, mit der Darlegung der Glaubenswahrheit die Regelung des kirchlichen Lebens zu verbinden, das Decretum de editione et usu sacrorum librorum: Insuper eadem sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam

---

Indices, die calvinistischer Ansichten verdächtig erschienen. Vgl. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I (Bonn 1883) 161 f.

[1] Die Vulgatahandschrift, die auf dem Tridentinum benutzt wurde, besitzen wir im Codex Bassetti Tridentinus (in der Städtischen Bibliothek zu Trient unter Nr. 2868). Vgl. Hetzenauer, BZ II (1904) 225—233.

pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Dieses Dekret betrifft demnach nicht die ganze, sondern nur die abendländische Kirche, es will ferner nichts Neues sagen, sondern etwas durch den Gebrauch schon Anerkanntes über jeden Zweifel hinaus feststellen, daß nämlich der Vulgatatext in Glaubenssachen entscheidende Bedeutung hat, es bezieht sich endlich nur auf die lateinische Übersetzung und will den Gebrauch guter Ausgaben des Originaltextes keineswegs ausschalten.[1] Bezeichnend sind hierfür auch die Worte der Enzyklika Leos XIII „Providentissimus" (De studiis scripturae sacrae vom 18. November 1893), welche für die gesamte abendländische Kirche aus praktischen Rücksichten und im Hinblick auf das Verfahren der Vorzeit und den alltäglichen kirchlichen Gebrauch die Vulgata, für deren treue Wiedergabe des Inhaltes der hl. Schriften das Konzil von Trient Bürgschaft leistet, empfehlen und dann fortfahren: Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum; quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, ‚inspectio praecedentis linguae', suasore Augustino,[2] proficiet.

Das Dekret über die Bedeutung und den Gebrauch der Vulgata einerseits, und der Zustand der Textgestalt und die Erfolglosigkeit privater Bemühung zur durchgreifenden Besserung anderseits erheischten dann den weiteren Beschluß, der Willkür im Abdruck Einhalt zu gebieten, und die Bestimmung: ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur. Während dagegen von den Humanisten Widerspruch erhoben wurde und man auf Nichtbestätigung durch den Papst hoffte, regte die Bestimmung auch neue Versuche an, einen kritisch guten Text herzustellen. Vorab war es die Löwener theologische Fakultät, die ihr Mitglied

---

[1] A. Maichle, Das Dekret De editione et usu sacrorum librorum, in: Freiburger theolog. Studien 15, Freiburg 1914; Höpfl, Beiträge zur Geschichte der sixto-klementinischen Vulgata, in: BSt XVIII, 1—3 (1913) 1—43; W. Koch, Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen, in: Theolog. Quartalschrift LXXXXV (1914) 401—422. 542—572; 1915, 529—549; 1916, 313—354.

[2] De doctr. christ. III, 4.

Johannes Henten damit beauftragte. Schon 1547 erschien die erste Ausgabe. Ein gleiches Ziel verfolgte der Antwerpener Buchhändler Plantinus, mit dem dann die Löwener theologische Fakultät, besonders Lukas Brugensis, gemeinsam arbeitete. Sie legten den Hentenschen Text zugrunde (1573 und 1580), behielten aber auch die Randbemerkungen bei und vermehrten sie noch durch neues handschriftliches Material. Das veranlaßte aber neue Zweifel an der Richtigkeit ihrer Vulgataausgabe und wies damit wieder auf die Notwendigkeit einer autoritativen Fixierung des Textes hin.

Zu diesem Ziele war bereits auf dem Konzil von Trient selbst eine Kommission zusammengesetzt worden. Da es ihr an handschriftlichen Mitteln fehlte, ließ Papst Paul III, nachdem er in Rom noch im Jahre 1546 eine andere Kommission eingesetzt hatte, jene die Arbeit einstellen, ihr Material aber dieser zustellen. Unter Paul III und seinen Nachfolgern Pius IV (1559—1565), Paul V (1565—1572) und Gregor XIII (1572—1585) gelang es noch nicht, das Unternehmen zum Abschluß zu bringen. Freilich wurde immer weitergearbeitet. Und eins der eifrigsten Mitglieder der Kommission war Wilhelm Sirlet,[1] der durch seine Beziehungen zu Kardinal Marcello Cervino bereits auf die Entscheidungen des Konzils manchen Einfluß ausgeübt hatte. Sixtus V (1585—1590) drängte auf Vollendung der Ausgabe, wozu er der Kommission noch reiches handschriftliches Material zur Verfügung gestellt hatte. Unter möglichster Schonung der hergebrachten Gestalt sollte der Text werden: qualis primo ab ipsius interpretis manu stiloque prodierat. Im Jahre 1589 ward der korrigierte Text dem Papste überreicht. Dieser nahm, wie er in der Publikationsbulle Aeternus ille vom 1. März 1590[2] selbst sagt, vermeintliche Verbesserungen daran und dann die Korrektur der Druckbogen selbst vor. Überdies ließ er nachträglich noch an den Ausgaben durch Ausradieren, Hineinschreiben und aufgeklebte Zettelchen Änderungen vornehmen.[3] Am wenigsten war mit dieser 1590

---

[1] Vgl. oben S. 56 A. 2.

[2] In der Bulle ist der 1. März 1589 angegeben. Da man an der Kurie aber das Jahr mit dem 25. März begann, ist in Wirklichkeit das Jahr 1590 gemeint. Vgl. P. M. Baumgarten, BZ V (1907) 189—191; 337—351.

[3] Diese Arbeit Sixtus' V ist eine rein private und hat mit der Infallibilität des Oberhauptes der Kirche in Glaubens- und Sittenlehren nichts zu tun. Daran kann auch nichts ändern, daß Sixtus sich in der seine Bibelausgabe begleitenden Bulle auf die dem Nachfolger Petri verheißene Untrüglichkeit im Glauben beruft; denn keine der Differenzen unter den fraglichen Lesarten betrifft den wesentlichen Inhalt der Hl. Schrift, wie das ja auch Sixtus V selbst anerkennt. Angriffe erhob vor allem der Engländer Thomas

unter dem Namen Sixtus' V erschienenen Ausgabe die Kommission zufrieden, da vielfach ihre Arbeit vereitelt worden war. Noch in der Sedisvakanz nach dem Tode Sixtus' V († 27. Aug. 1590) beschlossen die Kardinäle am 5. September, die Exemplare der Sixtina nicht weiter verkaufen zu lassen; später wurden sie nach Möglichkeit eingezogen und vernichtet.[1] Die Angabe der Vorrede zur Vulgata, die von Bellarmin herrührt, verschleiert den Tatbestand,[2] wenn sie schreibt: Quod (nämlich das opus Sixtus' V) cum iam esset excusum, et ut in lucem emitteretur, idem Pontifex operam daret, animadvertens non pauca in sacra biblia praeli vitio irrepsisse, quae iterata diligentia indigere viderentur, totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit. Id vero, cum morte praeventus praestare non potuisset, Gregorius XIV . . . eius animi intentionem executus perficere aggressus est.

Die neu eingesetzte Kommission vollendete ihre Arbeit auf Grundlage des bis dahin gewonnenen Materials unter Klemens' VIII im Jahre 1592. Um des Andenkens Sixtus' V willen erschien sie, auch nach Bellarmins Rate, unter dem Titel: Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita atque edita. Dieser Text ward als der offizielle erklärt und jede Änderung daran verboten. Während der ersten zehn Jahre sollte nach Anordnung Klemens' VIII außerhalb der Vatikanischen Druckerei überhaupt kein Exemplar hergestellt werden, dann aber: eam cautionem adhiberi praecipimus, ut nemo hanc sanctarum Scripturarum editionem typis mandare praesumat, nisi habito prius exemplari in typographia Vaticana excuso, cuius exemplaris forma, ne minima quidem particula de textu mutata addita vel ab eo detracta, nisi aliquid occurrat, quod typographicae incuriae manifeste adscribendum sit, inviolabiliter

---

James, Bellum papale sive concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa Hieronymianam editionem, London 1600. Vgl. H. Seemann, Die Bibelbulle Sixtus' V dogmatisch gewertet, in: Der Katholik 1913, II, 398—434.

[1] Vgl. P. M. Baumgarten, Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle, in: Alttest. Abhandlungen III, 2, Münster i. W. 1911. Dort (S. 65 ff) auch die Aufzählung der noch vorhandenen Exemplare der Sixtina. Die S. 128 ff behandelte Kontroverse, ob die Bulle Aeternus ille trotz des amtlichen Publikationsvermerks tatsächlich publiziert worden sei — dies bestreitet Nisius in verschiedenen Aufsätzen, vgl. Zeitschr. f. kathol. Theologie XXXVI (1912) 15 ff. 209 ff, XXXVIII (1914) 183 ff —, wird behandelt von Heer, Zur Kontroverse über die Sixto-Clementinische Vulgata, in: Der Katholik 1912, I, 418 ff. Vgl. Amann, Die Vulgata Sixtina von 1590, in: Freiburger theolog. Studien 10, Freiburg 1912; Höpfl, Beiträge (oben S. 59 A. 1).

[2] Vgl. Amann, Methodisches und Sachliches zur Beurteilung der Praefatio Clementina, in: BZ XIII (1915) 193—199.

observetur. Allerdings wiesen die ersten Ausgaben von 1592 und 1593 sehr viele Druckfehler auf. Teilweise hatte das seinen Grund in der Eile der Veröffentlichung, die eine etwaige Verbreitung der Sixtina von 1590 verhindern sollte. Seit 1598 ward diesem Mangel durch korrektere Drucke und durch Beifügung von Indices correctorii abgeholfen. Zum erstenmal wurde in der Ausgabe von 1604 der Name Klemens' VIII im Titel mitgenannt, wie die Ausgaben auch heute noch überschrieben sind: Sixti V P. M. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita.[1]

Wenn es nun von der Klementinischen Vulgata-Ausgabe in der Vorrede heißt, daß ihr zwar keine absolute Vollkommenheit zugesprochen werden könne, daß sie aber zweifellos an Reinheit alle bisherigen Ausgaben übertreffe — ceteris omnibus, quae ad hanc usque diem prodierunt, emendatiorem purioremque esse minime dubitandum —, so ist damit in keiner Weise zu viel gesagt. Als Ziel nämlich war nicht gesteckt, novam aliquam editionem cudere vel antiquum interpretem ulla ex parte corrigere vel emendare, sondern: ipsam veterem ac vulgatam editionem latinam a mendis veterum librariorum nec non pravarum emendationum erroribus repurgatam suae pristinae integritati ac puritati, quoad eius fieri potuit, restituere. Als Mittel hierzu hatte bereits Papst Pius IV den richtigen textkritischen Grundsatz als Norm der Revision aufgestellt: ut vulgatam editionem latinam adhibitis antiquissimis codicibus manuscriptis, inspectis quoque hebraicis graecisque Bibliorum fontibus, consultis denique veterum patrum commentariis accuratissime castigarent. Die relative textkritische Güte der klementinischen Vulgata zeigt ein Vergleich mit der auf umfassenden Studien beruhenden kritischen Herstellung des ntl Hieronymustextes durch die englischen Gelehrten J. Wordsworth und H. J. White.[2] Eine großartige Neu-

---

[1] Die besten Ausgaben des offiziellen Textes stammen von M. Hetzenauer: Biblia sacra Vulgatae editionis, Oeniponte 1906 (eine Ausgabe auf dünnem Papier: Ratisbonae et Romae 1914) und Al. Grammatica, Bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio, Mediolani 1914. Auch E. Nestle bietet ihn in seinem Novum Testamentum latine (Stuttgart[2] 1912) unter Angabe der Varianten der Sixtina. Die brauchbarsten Vulgata-Konkordanzen sind die von Dutripon, Concordantiae bibliorum sacrorum[7], Bar le Duc et Ratisbon. 1880; Cursus scripturae sacrae: Concordantiarum universae scripturae sacrae thesaurus, Parisiis 1897.

[2] Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem: Mt (1889), Mk (1891), Lk (1893), Jo (1895), Epilogus (1898). Der ganze erste Band (Pars prior. Quatuor evangelia) Oxford 1889—1898. Vom 2. Teil ist 1905 als erstes Heft Actus apostolorum erschienen, 1913: Epistola ad Romanos. Eine kleine

bearbeitung des Vulgatatextes auf Grund von systematischer Durchforschung der Bibliotheken ist von Pius X unternommen worden. Er hat am 30. April 1907 dem Benediktinerorden die Vorarbeiten anvertraut und den englischen Abt Gasquet an die Spitze gestellt. Die Arbeiten sind in vollem Gange.[1] Der protestantische Gelehrte Gregory schrieb einst[2]: Utinam papa Leo XIII tanta scientia tanta magnanimitate insignis curam in se suscipiat textus sacrosanctorum bibliorum Latini edendi, ... opus ecclesia et papa dignum. Nunmehr erklärt er[3]: „Ich weiß wirklich nicht, wie meine Freude über und Dankbarkeit für die Ernennung jener Kommission auszudrücken."

Die **Vulgatahandschriften**[4] sind außerordentlich zahlreich. Gregory, der im 2. Bande seiner Textkritik bereits 2369 Nummern kennt, kann sie im 3. Bande auf 2472 vermehren. Bei der Durchforschung der Bibiotheken für die päpstliche Ausgabe wird sich die Zahl sicherlich noch weiter erhöhen. Die hauptsächlichsten Hss sind folgende:

am, A (Wordsw. a. Whites Bezeichnung), Codex Amiatinus,[5] früher in der Abtei Amiata, jetzt in Florenz, ward in England einige Zeit vor 716 angefertigt und vom Abte Ceolfried von England nach Rom zur Confessio S. Petri gebracht. In dem Prolog ist Cassiodorus der Sprechende, was schon auf die auch sonst beweisbare Tatsache hinzeigt, daß ein Cassiodorustext als Vorlage gedient hat. Dieser ist höchstwahrscheinlich vom Abte Benedikt Biscop von Rom nach England gebracht worden. Solcher Ursprung des Amiatinus rechtfertigt es, ihm für die Herstellung des Hieronymustextes eine maßgebende Stellung einzuräumen, wie solches auch bei der offiziellen Vulgataausgabe geschehen ist.

fu oder **fuld** oder **F** (Wo. a. Wh.), Codex Fuldensis, in Fulda, umfaßt das NT, ward auf Befehl des Bischofs Viktor von Capua geschrieben und korrigiert und unter der Apg mit dem Datum 546 versehen. Der Text der vier Evv ist in harmonistischer Weise

---

Gesamtausgabe des NT besorgte White nach dem Tode von Wordsworth, um dem großen Werke einen vorläufigen Abschluß zu geben: Wordsworth and White, Novum Testamentum latine. Editio minor, Oxford 1911.

[1] Vgl. Bericht über die Aufgaben und den gegenwärtigen Stand der Vulgata-Revision, Rom (S. Anselm) 1909; Vulgata-Revision. Zweiter Bericht, ebda 1911; Gasquet, Revision of Vulgate, in: The catholic encyclopedia XV (1912) 515—520. Vgl. oben S. 50 A.

[2] Prolegomena 979.

[3] Textkritik III 1343.

[4] Hauptsächlichste Literatur hierzu: Gregory, Textkritik II 613—729; III 1332—1343; Wordsworth and White a. a. O. S. XI ff. Über die Einleitungsstücke zu den vier Evv, wie sie sich in vielen altlateinischen und Vulgata-Hss finden, vgl. oben S. 2 und Chapman, Notes on the early history of the Vulgate Gospels 217 ff (dazu Hans v. Soden, Theol. Lit.-Zeitung XXXIV [1909] 258—262).

[5] Zahn, GK II, 1, 278—284; Berger, Histoire de la Vulgate, Paris 1893, 37—38. 201; Nestle, Einführung[3] 145.

ineinander geschoben und beruht auf Tatians Diatessaron.[1] Er ist aber jedenfalls nicht die älteste Evangelienharmonie in lateinischer Sprache, ebenso wie auch später noch solche Harmonien entstanden sind (vgl. Vogels, oben S. 49 A. 5). Unter die Paulusbriefe ist der apokryphe Laodizenerbrief aufgenommen. Benutzt für die offizielle Vulgataausgabe. Ausgabe von E. Ranke, 1868 (mit Faksimile).

bodl oder **O** (Wo. a. Wh.), Codex Oxoniensis, Evangelien mit einigen Lücken, 7. Jahrhundert, in der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford.

cav oder **C** (Wo. a. Wh.), Codex Cavensis, im Kloster der Trinitarier zu Cava bei Salerno, gehört dem 8. oder 9. Jahrhundert und der spanischen Familie an, die auch in

tol, T (Wo. a. Wh.), Codex Toletanus, 8. Jahrhundert, vertreten ist, welcher auch für die Sixtina verglichen wurde.

gat, ein irischer Codex aus dem 8. Jahrhundert von St. Gatian in Tours. Zum erstenmal herausgegeben von J. M. Heer, Evangelium Gatianum, Freiburg 1910.

Δ (Wo. a. Wh.), Codex evangeliorum Dunelmensis, 7. oder 8. Jahrhundert, „de manu Bedae"; im Johannesevangelium stimmt er besonders mit dem Amiatinus überein.

harl, Z (Wo. a. Wh.), Codex Harleianus, Evangelien, früher in Paris, jetzt in London, gehört dem 6. oder 7. Jahrhundert an. Ausgabe von Buchanan (Sacred Latin Texts 3), London 1914.

L (Wo. a. Wh.), Codex Lichfeldensis, gewöhnlich Codex S. Ceaddae genannt, gehört dem Ende des 7. oder Anfange des 8. Jahrhunderts an und umfaßt Mt, Mk und Lk 1—3, 9.

san, Codex Sangallensis, enthält Fragmente der Evv und zu Phil, Kol, Eph, 1 Thess und 1 Tim, letztere sind Palimpsest; gehört dem 6. Jahrhundert an.

taur, Codex Taurinensis, ehedem Bobbiensis, gehört dem 7. Jahrhundert an und enthält bis auf Mt 1, 1—13, 34 die Evv.

X (Wo. a. Wh.), Evv aus dem Kolleg „Corporis Christi" Cantabrigiensis, 6.—7. Jahrhundert.

Y (Wo. a. Wh.), Codex insulae Lindisfarnensis, Evangelien, Ende des 7. bis Anfang des 8. Jahrhunderts in England geschrieben; stimmt besonders mit dem Amiatinus überein.

vallic, V (Wo. a. Wh.), Codex Vallicellianus, in Rom, gehört den Alcuinschen Texten an.

em, Codex Monacensis, einst zu St. Emmeram in Regensburg, jetzt in München, ist im Jahre 870 auf Befehl Karls des Kahlen geschrieben; mit schönen Miniaturen.

Geschichte des gedruckten und rezensierten griechischen Textes.[2]

Die erste Ausgabe des griechischen Textes des NT veranstaltete der Kardinal Ximenes mit dem von ihm zur Herausgabe der Polyglotte berufenen Gelehrten Lopez de

---

[1] Vgl. oben S. 31. Der deutsche Tatian ist eine um 820—830 entstandene Übersetzung dieser lateinischen Evangelienharmonie. Im Cod. 56 der St.-Gallener Stiftsbibliothek ist er neben den lateinischen Text geschrieben. Er liegt dem Heliand zugrunde. Vgl. Zahn, RE V 658.

[2] Wichtigste Literatur hierzu: Ed. Reuss, Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, Brunsvigae 1872; Schaff, A companion to the Greec Testament[4],

Stunica zu Alcalá (Complutum). Im Jahre 1514 wurde das NT vollendet. Das ganze Werk war 1517, vier Monate nach dem Tode des Urhebers, fertiggestellt, doch erst seit 1520 in nur 600 Exemplaren, nachdem es Leo X gutgeheißen, verbreitet, unter dem Titel: Novum Testamentum graece et latine in academia Complutensi noviter impressum. Es bietet den griechischen und lateinischen Text nebst Parallelstellen und einzelnen exegetischen und kritischen Randbemerkungen. Zwar sind Hss jüngeren Datums benutzt worden, aber in weit sorgfältigerer Weise und korrekterem Drucke, als in der vielverbreiteten Ausgabe des Erasmus von Rotterdam, die auf Veranlassung des Buchhändlers Froben in Basel 1516 erschien, jedoch übereilt wurde, um der Ehre des ersten Druckes nicht verlustig zu gehen. Erasmus sagte selbst von ihr: Praecipitatum verius quam editum. Die späteren Ausgaben wurden zwar sorgfältiger korrigiert, doch am Texte selbst nur sehr wenig gebessert. Wiewohl der Titel sich auf viele Codices und neue Väter beruft, hat Erasmus tatsächlich doch nur zwei Baseler Hss aus dem 15. Jahrhundert für die Evv zugrunde gelegt, die Briefe noch nach zwei anderen aus dem 13. und 14. Jahrhundert korrigiert, die Apokalypse nach einer von Reuchlin ihm zur Verfügung gestellten Hs aus dem 13. Jahrhundert, an der er aber beliebig geändert und die er in einer Lücke durch eine Rückübersetzung ergänzt hatte, abgedruckt.

Die Ausgabe von 1519 benutzte Luther; dann folgten noch die von 1522,[1] 1527, in der die Apokalypse nach der Complutenser Polyglotte korrigiert ist, und die von 1535, die für spätere Drucke, besonders die des Pariser Buchhändlers Robert Stephanus und seines Sohnes Heinrich grundlegend war. Die dritte der letzteren (1550, Editio regia genannt), bietet zu den Evv auch Varianten, besonders nach D und L. In der 4. Ausgabe von 1551 führte Stephanus die noch heute übliche Verseinteilung durch.[2]

Die Complutensische Polyglotte diente als erste Unterlage für die unter Leitung des spanischen Gelehrten Arias Montanus von dem bedeutenden Buchdrucker Christoph Plantinus hergestellte Antwerpener Polyglotte, 1569—1572 in acht Foliobänden mit Unterstützung Philipps II gedruckt. Das griechische NT befindet

---

New York 1892, 497 ff; Scrivener, A plain Introduction to the criticism of the NT[4] (ed. Miller) London 1894; Gregory, Textkritik II 921—993; III 1358—1363; Einleitung 549—579; Nestle, Einführung[3] 1—31.

[1] In die Ausgabe von 1522 nahm Erasmus auch das sog. Comma Ioanneum (1 Jo 5, 7) auf, das die Complutenser Polyglotte ebenfalls enthielt. E. hatte sich durch eine eigens für diesen Zweck hergestellte Hs (Cod. Britannicus oder Montfortianus) täuschen lassen. Vgl. A. Bludau in: Der Katholik 1902 II 25—51; 151—175. Erregte Streitigkeiten mit den Gelehrten Lee und Stunica waren vorausgegangen. Vgl. Bludau, Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des NT und ihre Gegner, in: BSt VII, 5, 1903; BZ I (1903) 280—303; 378—407.

[2] Vgl. oben S. 32.

sich im 5. Bande (1571) zusammen mit der Vulgata, dem syrischen Texte und dessen Übersetzung; außerdem im 6. Bande mit der Interlinearversion des Arias Montanus.

Noch mehr erweitert ist die Pariser Polyglotte, die Michel le Jay in zehn Foliobänden herstellte. Die beiden ntl Bände (1630 u. 1633) enthalten außer dem von der Antwerpener Polyglotte gebotenen noch eine syrische Version der sog. Antilegomena (2 Petr, 2 u. 3 Jo, Jud, Offb) und eine arabische Version mit lateinischer Übersetzung.

Am bedeutendsten und reichhaltigsten ist die Londoner Polyglotte, die Brian Walton 1657 in sechs Bänden herausgab. Vom NT (5. Band) ist der griechische Text des Stephanus abgedruckt, ferner die Übersetzung des Montanus, die Vulgata, die syrische, äthiopische, arabische Übersetzung, für die Evv sogar eine persische; die vier letzteren mit je einer genauen lateinischen Übersetzung. Der im 6. Bande enthaltene Apparatus des Walton ist in gewissem Sinne eine Einleitung in die Kritik der Bibel.[1]

Leider wurde in der folgenden Zeit nicht der Text der Complutenser Polyglotte, sondern der des Erasmus, bzw. des ihm folgenden Reformators Theodor Beza, den Neudrucken zugrunde gelegt. Mit besonderem und lange anhaltendem Erfolge haben das die Leydener Buchhändler Bonaventura und Abraham Elzevir getan, die sich der Handausgaben des Beza bedient hatten. 1624 erschien die erste Ausgabe; die von 1633 trug die Reklame: Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus. Ihr verdankt sie den Namen „Recepta". Das bei den Protestanten immer stärker hervortretende Verlangen nach einem feststehenden Texte steigerte namentlich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ihre Verbreitung.

Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts begann man auch mit Zusammenstellungen von Varianten zum Elzevirschen Texte. So Steph. Curcellaeus (1658), John Fell (1675) und besonders John Mill (1707), welcher die „Regia" mit Varianten bereicherte.[2] In verbesserter Gestalt gab der Westfale Ludolf Küster (1710) des letzteren Werk in Amsterdam heraus. Ebenfalls beachtenswert ist die Ausgabe des katholischen Gelehrten Toinard (1707).

Die Emanzipation von dem Bezaschen und Elzevirschen Texte und zugleich die Versuche, die gesammelten zahlreichen ntl Varianten zu beurteilen, beginnen mit Gerhard von Maestricht (1711), Eduard Wells (1709—19), Richard Bentley (Proposals for printing a new edition of the Greek

---

[1] Polyglotten aus neuerer Zeit sind die von Stier und Theile (Bielefeld 1846), die im NT den griechischen Text nebst Vulgata und der deutschen Übersetzung von Luther bringt; sowie die von F. Vigouroux, die den griechischen Textus receptus, die Vulgata und eine französische Übersetzung bietet, samt Anmerkungen und Illustrationen. Vom NT erschien die erste Hälfte (Evv und Apg) Paris 1908, die zweite (Briefe und Offb) 1909.

[2] Die Zahl der Varianten beim NT wurde damals auf 30000 geschätzt. Heute soll sie das Vier- oder Fünffache erreicht haben. Vgl. Nestle, Einführung[3] 17 f.

Testament and St. Hierom's latin version, London 1721. Die geplante Textausgabe hat er nicht mehr herausgegeben), Daniel Mace (1720), besonders dem Schwaben Joh. Albrecht Bengel (1734) und dem Baseler Joh. Jakob Wetstein (1751 und 1752). Das Verdienst Bengels besteht hauptsächlich darin, daß er zuerst die Hss nach „Nationen" oder „Familien" zu sichten suchte, wobei er im allgemeinen eine „asiatische" und „afrikanische" Familie unterschied. Überhaupt hat er solide kritische Grundsätze aufgestellt und sie in seinem Prodromus NT graeci recte cauteque adornandi (1725) auf den unanfechtbaren Satz zurückgeführt: Proclivi scriptioni praestat ardua. Der Wert der Arbeit Wetsteins dagegen lag in der Herbeischaffung gesicherten Materials; etwa 100 Hss hatte er verglichen, einige zum erstenmal.[1]

Ein Fehler, den Wetstein begangen, war die Geringschätzung, ja der Argwohn gegen Codices (wie A), die mit der Vulgata, für deren textkritischen Wert er kein Verständnis hatte, mehr übereinstimmten. Eine einseitige Überschätzung des byzantinischen Textes charakterisiert die Ausgaben von Christ. Friedr. Matthäi (1782—88), welcher in Moskau über 100 Hss vom Berge Athos verglichen hatte, dabei aber von Mißtrauen gegen die Unzialen und den vermeintlichen umgestaltenden Einfluß des Origenes und der Vulgata auf sie beseelt war. Den nämlichen einseitigen Weg der Bevorzugung jüngerer, nicht vor das 10. Jahrhundert hinaufreichender Hss und der irrigen Zurücksetzung der alexandrinischen Texte wie der Nichtwürdigung der Vulgata betrat selbst noch zu Anfang des 19. Jahrhunderts der Bonner katholische Professor Joh. Martin Aug. Scholz mit seiner Ausgabe des NT (1830 und 36 in zwei Bänden), in der er zwar den kritischen Apparat mit den Früchten seiner ausgedehnten Reisen bereichert, mit dem Texte selbst aber für seine Zeit einen Rückschritt gemacht hat. Der Tübinger katholische Exeget Gratz gab den Complutensischen Text wieder (1821). Leon. Hug bot zwar keine Ausgabe des Textes, aber wertvolle Untersuchungen über seine Geschichte[2].

In die Bahnen Bengels, das handschriftliche Material nach „Familien" zu sichten, leitete die ntl Kritik wieder Joh. Jakob Griesbach ein. Er unterschied drei Textformen: die okzidentalische (Itala und Hss wie D), die alexandrinische (Origenes, die alexandrinischen Väter, die koptische, äthiopische, spätere syrische Übersetzung, CLK), und die byzantinische „Rezension", die er in der Mehrzahl aller anderen Codices, Väterzitate und Übersetzungen, und für die Evv in A vertreten sah. Alle Zeugen einer solchen Familie galten ihm als einer. Gingen alle drei „Rezensionen" auseinander, so wurden zur Entscheidung innere Gründe herangezogen. Nach-

[1] Außerdem hat er eine Fülle von Parallelen aus der klassischen und jüdischen Literatur zum Verständnis des NT herbeigeschafft.

[2] Vgl. oben S. 8.

dem er schon 1771, 77, 85 und 93 kritische Schriften und so 1774, 75 und 77 Teile des NT herausgegeben hatte, erschien 1796 und 1806 die berühmte zweite Ausgabe des NT. Wenig verschieden ist die dritte Ausgabe von 1803—7. Sie enthält allerdings noch immer den Textus receptus als Grundlage, Noten unter dem Texte mit dem handschriftlichen Material, auf dem inneren Rande mit bevorzugten oder der Recepta als gleichwertig erachteten Lesarten. Wenn nun Griesbach in der Beurteilung und Einteilung der Hss — zumal B ihm nur unvollkommen, ℵ und andere noch nicht bekannt waren — und in der Frage der Mischung der Texte, die ihm nicht entgangen war, noch vielfach nicht das Richtige treffen konnte, außerdem auch der Recepta über Gebühr Rechnung getragen hatte, so bleibt doch bestehen, daß er nach dem Vorgang von Bengel die genealogische Methode in der ntl Textkritik eingebürgert hat.

Mit dem Ansehen des Textus receptus und mit den bisherigen Wegen zur Herstellung des Textes brach der Philologe Karl Lachmann († 1851). Was der englische Philologe und Kritiker Richard Bentley begonnen, und was der hl. Hieronymus einst als ersten textkritischen Grundsatz aufgestellt und gehandhabt hatte, das nahm Lachmann wieder auf.[1] Er ging von dem freilich nur bedingt richtigen Gedanken aus, daß, je älter eine Hs ist, um so näher sie dem Originaltexte stehe. Unter Verzicht darauf, in jedem einzelnen Falle die ursprüngliche Lesart wieder feststellen zu wollen, beschied er sich damit, auf Grund der vorhandenen ältesten Dokumente, „einen 1400jährigen Text zu erlangen, um einem 1600jährigen nahezukommen". Darum verzichtete er auf einen großen kritischen Apparat und wählte sich eine kleine Zahl alter Führer und Zeugen. Er unterschied nur orientalische und okzidentalische Dokumente, die byzantinischen ließ er als belanglos fallen. Im Jahre 1831 erschien sein Novum Testamentum Graece: eine Textrezension ohne Zeugennachweis, womit er teils Widerspruch erregte, teils aber auch viel Beifall fand. Dieser veranlaßte ihn zu einer größeren Ausgabe mit Prolegomena und Zeugennachweis; letzteren stellte dafür der jüngere Ph. Buttmann zusammen. 1842 und 1850 erschien in zwei Bänden: Novum Testamentum Graece et Latine. Car. Lachmannus recensuit, Phil. Butt-

[1] Die Anerkennung, die Lachmann dem hl. Hieronymus gezollt hatte, veranlaßte ihn auch zugleich, sich gegen den Vorwurf des „Papismus", den man erheben möchte, zu verwahren. Er tat dies unter Berufung auf den des „Papismus" gewiß unverdächtigen Bentley. Seine kritischen Grundsätze hat Lachmann niedergelegt in den: Theol. Studien und Kritiken 1830, 817—845; 1835, 570—590.

mannus graecae lectionis auctoritates apposuit. Die Mängel, die der Lachmannschen Arbeit anhafteten und deren er sich zum Teil wohl bewußt war,[1] sind eine zu geringe Zahl alter Zeugen, unzureichende und vielfach fehlerhafte Vergleichung einzelner der ältesten Hss (B, C) und ein gänzliches Außerachtlassen des genealogischen Verhältnisses der Hss wie innerer kritischer Gründe.

Lachmanns Vertrauen „auf den Fleiß der Nachfolger" ward nicht getäuscht. Eine ersprießliche Weiterarbeit mußte sich erst eine genaue und zuverlässige, aber auch noch ausgedehntere Kenntnis der ältesten Hss, Übersetzungen und Zitate der Väter und Kirchenschriftsteller als Grundlage schaffen. Unter den Forschern, die uns in dieser Hinsicht bei der Besprechung der griechischen Codices und der lateinischen Texte als Herausgeber oder Vergleicher bekannt geworden sind,[2] steht voran Constantin v. Tischendorf († 1874). Mit Bekanntmachen oder Nachbessern einer Reihe von griechischen und lateinischen Hss verband er die Herausgabe von acht Textausgaben, die bisher[3] in 66 Auflagen erschienen sind. Mit der ersten vom Jahre 1841 steht er ganz auf dem Boden der Lachmannschen Grundsätze und weicht noch mehr als dieser von der Recepta ab. Ihr ähnlich ist die im Jahre 1842 in Paris erschienene, für die französischen Protestanten bestimmte Ausgabe. Im gleichen Jahre erschien daselbst auch eine dem Erzbischof Affre von Paris gewidmete und für die Katholiken Frankreichs bestimmte Ausgabe, in die jene Lesarten, die mit der Vulgata übereinstimmen, aufgenommen wurden. In den zu Leipzig in den Jahren 1849 (Winter) und 1850 (Tauchnitz) erschienenen Ausgaben wandte sich Tischendorf wieder mehr dem Elzevirschen Texte zu. Die letzte dieser beiden liegt bereits mit mehrfach verbessertem Texte (zuletzt durch Oskar v. Gebhardt) vor. Diesen Ausgaben reiht sich auch an die Synopsis evangelica 1851 (7. Aufl. 1897) und: Novum Test. triglottum, Graece, Latine et Germanice (Leipzig, Mendelssohn, 1854)[4]; der lateinische Text ist der der Clementina, der deutsche der Luthers. Mit reichen Prolegomena und kritischem Apparate ausgestattet erschien 1859 (Leipzig, Winter, in zwei Bänden): Novum Test. Graece. Ad antiquos testes denuo recensuit, apparatum criticum omni studio

[1] Vgl. Theol. Studien und Kritiken 1830, 830 ff.
[2] Vgl. oben S. 35 ff.
[3] Nach Nestle (Einführung[3] 23) bis Ostern 1907.
[4] Im Jahre 1855 wurde der griechische Text dieser Ausgabe unter dem Namen Editio academica herausgegeben, seit 1873 in verbesserter Gestalt, bis 1899 in 20. Auflage, zusammen 30000 Exemplare.

perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexuit C. T. Edit. VII. critica maior. (Ein Auszug in einem Bande erschien als Edit. VII. critica minor.) Der hierin gebotene Text weicht noch mehr als die 3. bis 6. Ausgabe von Lachmann ab und nähert sich entsprechend Elzevir und Griesbach. Nachdem inzwischen Tischendorf den Codex Sinaiticus gefunden und herausgegeben hatte, erschien seit dem Jahre 1864 (Leipzig, Giesecke, Devrient und Hinrichs) unter demselben Titel wie die Edit. VII. die Editio octava critica maior, in der Tischendorf wieder ganz in die Bahnen Lachmanns eintritt und einen durch die ältesten bekannten Codices verbürgten Text bietet.[1] Daß sich dabei eine Vorliebe für ℵ geltend macht, ist leicht begreiflich. Von hohem bleibenden Werte sind der reiche textkritische Apparat und die umfassenden genauen Prolegomena, welche nach Tischendorfs Tode in den Jahren 1884, 1890 und 1894 (Leipzig, Hinrichs) Kaspar René Gregory (in Verbindung mit dem 1854 verstorbenen Ezra Abbot) lieferte. Neuerdings hat Gregory auch eine deutsche Ausgabe seiner Prolegomena veranstaltet.[2]

Tischendorfs letzte Ausgabe ist durch Oskar v. Gebhardt berichtigt und wiederholt neu herausgegeben sowie mit den Lesarten von Tregelles und Westcott u. Hort verglichen worden: Novum testamentum graecae recensionis Tischendorfianae ultimae, Lipsiae (Tauchnitz) 1881; 8. Aufl. 1900. Editio minor, 4. Aufl. 1898.

Den Codex B — und, wo dieser versagt, A — bietet die auch mit dem Vulgatatexte versehene Ausgabe von Val. Loch (Regensburg 1862; manche Druckfehler). Reitmayr (München 1847) schloß sich besonders an Lachmann und die der Vulgata konformierte Ausgabe Tischendorfs an, ohne jedoch auf selbständige Entscheidungen ganz zu verzichten. Die Evangeliensynopse von Gehringer (Tübingen 1842) bietet Elzevirs und Griesbachs Text, die von Friedlieb (Regensburg 1847, ²1869) folgt selbständig den von Lachmann und Tischendorf eingeschlagenen Wegen, die von Patrizi in: De evang. libri tres (Freiburg 1852 ff) enthält einen Mischtext aus Elzevir und Griesbach. Für Katholiken ist auch die griechisch-lateinische Stereotyp-Ausgabe bestimmt, die in Leipzig bei Tauchnitz erscheint (15. Aufl. 1907). Zu stark von der Vulgata abhängig sind die beiden zweibändigen griechisch-lateinischen Ausgaben von Fr. Brandscheid (Freiburg, 3. Aufl. 1906—07) und M. Hetzenauer (Inns-

[1] Gregory (Textkritik II 979) zählt zwischen der Ed. VII. und VIII. 3572 Verschiedenheiten.

[2] Vgl. oben S. 28 A. 2.

bruck, 2. Aufl. 1904).[1] Neuerdings erschien: Novum Testamentum D. N. Iesu Christi, Graece e codice Vaticano, Latine e Vulgata (Paris 1911). Eine selbständige Bearbeitung des Textes bietet H. J. Vogels, Novum Testamentum graece (Schwann, Düsseldorf 1920).

Neben Reproduktionen des Elzevirschen und Stephanus-Textes in England finden sich auch, besonders in den Ausgaben von Lloyd, besorgt durch Sanday (1889) und Scrivener (1881) die Früchte methodischer kritischer Forschungen. Diese knüpfen sich jedoch an erster Stelle an die Namen Tregelles, Westcott und Hort.

Samuel Prideaux Tregelles, ein in bescheidenen Verhältnissen lebender Gelehrter, hatte Lachmanns Arbeiten noch nicht kennen gelernt, als er schon auf dieselben textkritischen Grundsätze kam. Gegen zwanzig Jahre hatte er sich vorbereitet, indem er sich auf sorgfältige Kollationen verlegte und zu diesem Zwecke englische, italienische und deutsche Bibliotheken besuchte. Der Darlegung seiner Grundsätze in: An account of the printed text of the Greek New Testament, with remarks on its revision upon critical principles, London 1854, und: An introduction to the textual criticism of the New Testament, London 1856 (letzteres Werk ist eine vollständige Neubearbeitung des 4. Bandes von Hornes Introduction) folgten in den Jahren 1857—79: The Greek New Testament, edited from ancient authorities, with their various readings in full, and the latin version of Jerome. Der Vulgatatext ist nach dem von Tregelles selbst verglichenen Codex Amiatinus gegeben.

Bereits im Frühjahr 1853 faßten die beiden englischen Gelehrten Westcott und Hort, die sich auch um die Herausgabe und Vergleichung von Original- und Übersetzungshandschriften verdient gemacht haben, den Plan einer Ausgabe des NT. Ideen Bengels und Griesbachs und Grundsätze Lachmanns wurden von ihnen ebenso aufgenommen und vollkommen ausgestaltet, wie sie die sorgfältigen Arbeiten Tischendorfs und Tregelles' in Dienst nahmen. Der Fortschritt, welcher in der Geschichte des rezensierten Textes sich an die Namen Westcott und Hort knüpft, ist eine aus der Textgeschichte gewonnene Gliederung der Zeugen nach Familien und dementsprechende Abwägung nach ihrem textkritischen Werte. Nach ihrer genealogischen Methode gelangten sie zu dem Resultate, daß alle bedeutenderen Veränderungen in der Zeit vor dem 5. Jahrhundert vorgenommen

[1] Vgl. auch Brandscheid, Handbuch der Einleitung ins NT, Freiburg 1893; Hetzenauer, Wesen und Prinzipien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage, Innsbruck 1900.

wurden, und daß vier Textgestalten zu unterscheiden seien. Die wichtigste, „neutraler Text“ genannt, ist an erster Stelle in B und dann in ℵ repräsentiert; die alexandrinische, in der dem neutralen gegenüber (seit etwa 200) einer größeren sprachlichen Korrektheit Rechnung getragen ist, findet sich zuweilen schon in ℵ, dann in A (bei den Briefen), teilweise auch in L und bei den alexandrinischen Vätern und Schriftstellern, von Origenes bis zu Cyrillus; der „westliche Text“, welcher aus dem nordwestlichen Syrien früh nach Rom gebracht und im Abendlande verbreitet worden und durch Zutaten und Paraphrasen charakterisiert ist, wird von beiden Codices D, zuweilen auch von ℵ F G (für die paulinischen Briefe), Itala, Justinus, Irenäus, Hippolytus, Methodius, Eusebius geboten; der „syrische Text“ endlich, welcher eine um 250 begonnene und bis 350 vollendete eigentliche Rezension, woran besonders Lucian und Hesychius beteiligt gewesen, bietet und Lesarten aller drei anderen Textgestalten enthält, ist seit Chrysostomus in den meisten Codices (A, Evv) und Übersetzungen wie Väter-Schriften vertreten. Auf Grund solchen Abwägens der Zeugen erschien 1881 und 1882 in zwei Bänden: The New Testament in the original Greek. The text revised by Brooke Foss Westcott and Fenton John Antony Hort, Cambridge and London 1881. (Der 1. Band erschien 1898 in 3. Aufl., der 2. 1896 in 2. Aufl.). Der 1. Band enthält den Text, der 2. den kritischen Apparat (Introduction) und im Appendix Besprechungen einer Anzahl besonders schwieriger Stellen, Noten über grammatische und orthographische Differenzen in Hss und ein Verzeichnis der im NT gebrauchten atl Stellen. Eine kleine Textausgabe nach dem großen Werke erschien 1886 (14. Aufl. 1906).

Vom Standpunkte des Exegeten hat B. Weiß in Berlin den Text wiederherzustellen gesucht, wobei er freilich ebenso wie Westcott und Hort den Codex B stark bevorzugt: Das NT. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung I (Apg, Kathol. Briefe, Offb) Leipzig 1894; II (Paulin. Briefe) 1896; III (Evv) 1900 (Die 2. Auflage ohne die textkritischen Untersuchungen: I [Evv] 1905; II [Paulin. Briefe] 1902; III [Apg, Kathol. Briefe, Offb] 1902). Eine kleine Ausgabe von B. Weiß findet sich in der von der preußischen Hauptbibelgesellschaft besorgten Ausgabe: Das NT griechisch, Berlin 1912.

Eine bequeme Zusammenstellung der neueren Textausgaben (besonders von Lachmann, Tregelles, Tischendorf, B. Weiß) bietet R. Fr. Weymouth, The Resultant Greek Testament, London 1886 (3. Aufl. 1905). Wegen des sorg-

fältigen und reichhaltigen kritischen Apparates ist erwähnenswert: Alex. Souter, Novum Testamentum graece, Oxonii 1910. Die neueren Vorschläge für Verbesserung des Textes enthält recht vollständig die an Tischendorfs Editio octava sich anschließende Ausgabe von Baljon, Novum Testamentum graece, Groningae 1898.

Eine der brauchbarsten neueren Ausgaben stammt von Eb. Nestle her, dem wir auch die vortreffliche „Einführung in das griechische NT" (3. Aufl. Göttingen 1909) verdanken. Für die privilegierte württembergische Bibelanstalt stellte er 1898 eine griechische Ausgabe her, die als Novum Testamentum graece in 9. Aufl. erschienen ist (Stuttgart 1912), als Novum Testamentum graece et latine in 3. Aufl. 1910. Nestle bietet den Text von Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß und Weymouth, dazu eine Reihe von wichtigen handschriftlichen Lesarten, besonders aus dem Codex D.[1]

Wenn die neueren textkritischen Arbeiten uns auch einen Text geboten haben, der den Textus receptus bei weitem übertrifft, so befinden wir uns doch noch längst nicht auf dem Höhepunkt der kritischen Herstellung des Textes. Alles Erreichbare sucht das große Unternehmen von Hermann Freiherr v. Soden[2] zu leisten. Er hat Hss, besonders auch die Minuskeln, durch zahlreiche Mitarbeiter in möglichster Fülle kollationieren lassen und sucht auf Grund seines umfassenden Materials eine Geschichte des Textes zu schreiben. Er unterscheidet drei große Textrezensionen: I = der palästinensisch-jerusalemische Text; H = der Hesychius-Text aus Ägypten; K = der antiochenische Text des Lucian. Erst hinter diesen drei Rezensionen I H K ist der neutrale Text zu suchen. Der Textband des großen Werkes ist 1913 erschienen.[3] Doch sind gegen v. Sodens Methode und manche seiner Ergebnisse schon viele Bedenken laut geworden,[4] vor allem ist das Problem des „westlichen" Textes noch nicht restlos gelöst und der Einfluß von Tatians Diatessaron auf die verschiedenen Textzeugen genau bestimmt.[5] Immerhin bedeutet v. Sodens ungeheures Material

---

[1] Vgl. auch oben S. 62 A. 1.

[2] Vgl. oben S. 28 A. 2.

[3] Eine Textausgabe mit kurzem Apparat erschien ebenfalls Göttingen 1913. Eine ausführlichere Darstellung des v. Sodenschen Systems findet sich bei Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne II 499 ff; K. Mohlberg, Der Katholik 1915 I 101—112.

[4] Vgl. Nestle, Einführung[3] 197 ff; Lagrange, Revue biblique 1913, 481—524; Vogels, Theologische Revue XIII (1914) 97—105, 129—134; Lietzmann, ZntW XV (1914) 323—331; Knopf, Göttinger gelehrte Anzeigen 179 (1918) 386—408.

[5] Vgl. oben S. 36 f.

und seine Durcharbeitung einen erheblichen Fortschritt der textkritischen Arbeit am NT.

Eine kritische Neuausgabe des NT war von dem im Kriege gefallenen C. R. Gregory[1] geplant. Um sie sorgfältig vorzubereiten, hatte er die Vorschläge der Fachgelehrten der ganzen Welt eingeholt.[2]

Wie stark nun auch die Lesarten des Bibeltextes bei den modernen Textkritikern voneinander abweichen: es lehrt doch eine genaue Vergleichung, daß der wesentliche Inhalt der heiligen Bücher von den Schwankungen nicht berührt wird. „Das eine kann von historischer Betrachtungsweise aus geltend gemacht werden, daß die Anschauungen, die der textus receptus von Jesus, von Paulus und Johannes, von der Entstehung des Christentums gibt, sich in allen, auch nur einigermaßen wesentlichen Stücken mit den Anschauungen decken, die die modernen, kritisch hergestellten Texte vermitteln."[3]

Es entspricht natürlich dem wissenschaftlichen Interesse und ist für die genaue Erklärung des Bibeltextes von erheblichem Werte, den ursprünglichen Wortlaut auch bis in die kleinsten Feinheiten festzustellen. Hier hat die Textkritik ein dankbares Arbeitsfeld. Im allgemeinen kann man aber die wissenschaftlich begründete Überzeugung aussprechen, daß sich die wesentliche Textgestalt unverfälscht erhalten hat.

---

[1] Vgl. oben S. 28 A. 2 u. 33 f.

[2] Vgl. Gregory, Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen NT (Versuche und Entwürfe 5), Leipzig 1911.

[3] R. Knopf, Der Text des NT, Gießen 1906, 38. Vgl. auch oben S. 26 ff.

Zweiter Teil.

Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften.

(Besondere Einleitung.)

Der hl. Paulus und seine Briefe.

Zur Literatur vgl. außer den Einleitungswerken und den bereits oben S. 13 ff genannten Schriften von F. Chr. Baur, Renan, Holsten, Hausrath, O. Pfleiderer noch F. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905; ders., Der Weltapostel Paulus, in: Bibl. Zeitfragen VII, 7—8, Münster i. W. 1914; Fr. Maier, Die Briefe Pauli, in: Bibl. Zeitfragen II[8], 5. 6, 1912; Prat, La théologie de s. Paul I[8] (Paris 1910), II[2] (1912); B. Bartmann, Paulus, Paderborn 1914. Aus der protest. Literatur: C. Clemen, Die Chronologie der paulin. Briefe, Halle 1893; Paulus, sein Leben und Wirken, 2 Teile, Gießen 1904; Hoennicke, Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus, Leipzig 1903; Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen[11], London, ohne Jahr (Paulus in der Apg, deutsch von Groschke, Gütersloh 1898); Weinel, Paulus, der Mensch und sein Werk[2], Tübingen 1915; Deißmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911; A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Freiburg 1911; J. Warneck, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission, Berlin 1913; H. T. Daechsel, Paulus der Apostel Jesu Christi, Dresden u. Leipzig 1913; R. Knopf, Probleme der Paulusforschung, Tübingen 1913; G. Heinrici, Paulinische Probleme, Leipzig 1914.

Kommentare zum ganzen NT: a) katholischerseits: Bisping, Exegetisches Handbuch zum NT, Münster i. W. 1864 ff (teilweise in 2. u. 3. Aufl.); Cornely, Knabenbauer, de Hummelauer S. I., Cursus scripturae sacrae, Parisiis 1890 ff (noch nicht vollständig); Al. Schaefer-Meinertz, Die Bücher des NT, Münster i. W. 1890 ff (noch nicht vollständig); Dausch, Meinertz, Rohr, Sickenberger, Steinmann, Vrede, Die Hl. Schrift des NT, Bonn 1912—1919; b) protestantischerseits: Strack und Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar zu den hl. Schriften A u. NT's[2], München 1894—98; H. A. W. Meyer, Krit.-exeget. Kommentar über das NT, Göttingen 1832 ff (in zahlreichen Auflagen von verschiedenen Gelehrten, erscheint augenblicklich in völlig umgearbeiteter Form); Holtzmann, Hand-Commentar zum NT (2. u. 3 Aufl.), Freiburg 1892—1908; Lietzmann, Handbuch zum NT, Tübingen 1906 ff (noch nicht vollendet); J. Weiß, W. Bousset, W. Heitmüller, Die Schriften des NT[3], Göttingen 1917—18, Beß, Kommentar

zum NT, Leipzig 1912 ff (noch nicht vollendet); Zahn, Kommentar zum NT, Leipzig 1903 ff (noch nicht vollendet); Driver, Plummer, Briggs, The international critical commentary, Edinburgh (teilweise in zahlreichen Auflagen; noch nicht vollständig).

Die verschiedenen Bände werden je bei den einzelnen ntl Schriften angegeben. Genaue Inhaltsangaben für die einzelnen Bücher bei Cornely, Synopses omnium librorum sacrorum utriusque testamenti, Parisiis 1899; Rösch, Der Aufbau der hl. Schriften des NT, Münster i. W. 1905; J. Bauer, Kurze Übersicht über den Inhalt der ntl Schriften, Tübingen 1920.

Die Form der paulinischen Briefe.

1. Die paulinischen Briefe sind aus den Bedürfnissen der apostolischen Wirksamkeit heraus entstanden. Sie sollten die persönliche Tätigkeit unterstützen, teils vorbereiten, teils ergänzen, teils ersetzen. Abgesehen etwa vom Röm hat jeder einzelne Brief in ganz bestimmten Verhältnissen einer Gemeinde oder einer Person seine Veranlassung; hier sind es Mißstände, die beseitigt werden sollen, dort Anfragen, die eine Antwort erheischen, dann wieder müssen irrige Ansichten berichtigt oder Worte des Dankes, des Lobes und der Empfehlung ausgesprochen werden.

So tragen die paulinischen Schreiben echt brieflichen Charakter an sich. Sie sind für die vor dem geistigen Auge des Schreibers stehenden Leser bestimmt und tragen keinen strengen literarischen Charakter an sich, d. h. sie sind wirkliche Briefe und keine Kunstepisteln. Doch liegt bei dieser Begriffsbestimmung die Gefahr einer Übertreibung vor. Wenn man die paulinischen Briefe mit den zahlreichen unliterarischen Papyrusbriefen vergleicht, so darf man sie doch nicht auf eine Stufe mit diesen Erzeugnissen des Augenblicks stellen. Selbst der Phm, der kleinste aller paulinischen Briefe, der am meisten die Art des völlig unliterarischen Briefes an sich trägt, läßt dies nicht zu. Die Grenze zwischen Brief und Kunstepistel ist eben nicht immer scharf zu ziehen. „Das Wichtigste ist doch die geistige Höhenlage; der Inhalt der Briefe des Paulus, seine Persönlichkeit, die Gedankenarbeit, die hinter manchen Ausführungen steckt, erhebt diese Briefe über das alltägliche Niveau."[1]

Im übrigen bieten die unliterarischen Papyrusbriefe nach der formalen Seite hin wertvolles Vergleichsmaterial. Paulus schließt sich in der Form ganz der antiken Gewohnheit an, beginnt den Brief, wie es allgemein üblich war, mit der Nennung des Absenders, der sich die Bezeichnung der Adressaten und der Gruß anschließen. Auch die Dankesworte gegen die Gottheit und die Schlußgrüße finden im antiken

[1] Wendland, Die urchristlichen Literaturformen 353.

Briefe ihre Parallele. Die eigentliche Adresse, die auf der Rückseite oder auf einem besondern Umschlag verzeichnet war, ist uns bei keinem Paulusbrief erhalten.[1] Wohl aber sind wiederholt die Überbringer eines Briefes genannt (so Röm 16, 1 f; Kol 4, 7; Eph 6, 21).

Auch darin folgt der Apostel dem vorwiegenden Gebrauch, daß er seine Briefe diktierte. Einmal nennt sich der Schreiber unter den Grüßenden selbst (Röm 16, 22), das eigenhändige Schreiben des Phm (nach v. 19) wird in dem ganz persönlichen, intimen und feinen Charakter dieses Briefes als Ausnahme begründet sein. Sonst hat Paulus nur eigenhändige Schlußgrüße hinzugefügt (1 Kor 16, 21; Kol 4, 18; 2 Thess 3, 17). Da die größeren Briefe natürlich nicht in einem Zuge diktiert sein können, ist es vielleicht nicht unmöglich, hier und dort aus der Art des Zusammenhanges auf Diktierpausen zu schließen.[2]

Ob es möglich sein wird, mit Hilfe der neuen sog. schallanalythischen Methode, aus den Briefen heraus den Klang der paulinischen Stimme festzustellen und dadurch echte Bestandteile von angeblichen Interpolationen zu unterscheiden,[3] erscheint höchst zweifelhaft.

Die Berufung des hl. Paulus.

2. Seiner Abstammung nach gehörte Paulus dem Volke Israel, und zwar dem Stamme Benjamin, an.[4] Er war sich dessen als eines Vorzuges bewußt; denn sein Volk war auserwählt und ausgezeichnet worden, um der Welt das Heil zu vermitteln.[5] Darin wurzelt auch jene große Liebe zu den Israeliten, welche selbst durch die heftigsten Verfolgungen von deren Seite nicht erstickt werden konnte. Doch nicht in Palästina,[6] sondern in der Diaspora ist sein Geburtsort zu

[1] Vgl. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen 411 ff; F. Ziemann, De epistularum graecarum formulis sollemnibus, Dissert. philol. Halenses XVIII, 4, 1911; Deißmann, Licht vom Osten[2 u. 3], Tübingen 1909; Steinmann, Die Briefe an die Thess und Gal, Bonn 1918, 1—10.

[2] E. Stange, Diktierpausen in den Paulusbriefen, in: ZntW XVIII (1917/18) 109—117.

[3] Vgl. W. Schanze, Der Gal, in: Das NT schallanalytisch untersucht I[2], Leipzig 1919.

[4] Vgl. Apg 22, 3; Röm 11, 1; Phil 3, 5.

[5] Vgl. Apg 28, 17. 20; 2 Kor 11, 22 mit Röm 9, 3 ff.

[6] Die von Hieronymus (De vir. ill. 5 und In epist. ad Phm 23) gebotene und von Krenkel (Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus, Braunschweig 1890) wieder aufgenommene Meinung, Giskala in Galiläa sei die Geburtsstadt Pauli, scheitert an der Selbstaussage des Apostels. Doch bleibt die Möglichkeit bestehen, daß die Eltern des Apostels aus Giskala stammten. Vgl. Zahn, Einleitung I[3] 48 f; Clemen, Paulus I 306 A. 1; II 61.

suchen. „Geboren bin ich zu Tarsus in Zilizien", sagt er von sich selbst.[1] Damit hängt die Tatsache zusammen, daß er das römische Bürgerrecht besaß, das ihm bei seiner Tätigkeit später gelegentlich von Bedeutung war.[2] Auch ist es gewiß, daß er das Griechische neben seiner aramäischen Muttersprache schon als Kind lernte und in ihm völlig heimisch wurde. Nicht minder dürfte die Annahme gesichert sein, daß Paulus in etwa mit hellenistischer Bildung vertraut war.[3] Und warum sollte das als Sitz griechischer Wissenschaft gerühmte Tarsus nicht den ersten Anstoß dazu gegeben haben? Endlich erklärt die Tatsache, daß Paulus Jude und römischer Bürger war, am einfachsten die Führung zweier Namen, des jüdischen *Σαῦλος* oder *Σαούλ* (שָׁאוּל, der „Ersehnte") und des römischen *Παῦλος*. Einen doppelten Namen zu führen, war nichts Ungewöhnliches; vgl. Apg 12, 12. 25: Johannes und Markus. Es ist begreiflich, daß der Heidenapostel in seinen Briefen sich des römischen Namens bedient; damit steht auch im Einklange, daß die Apostelgeschichte von dem Momente an, da Saulus — Apg 13, 9: *Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος,* — im Vergleich zu Barnabas in den Vordergrund trat und sich in seinem besonderen Berufe offenbarte, ihn nur mehr Paulus nennt.[4]

---

[1] Vgl. Apg 9, 11; 21, 39; 22, 3. Über Tarsus vgl. Ramsay, The cities of St. Paul, London 1907, 85 ff; H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, Göttingen 1913.

[2] Vgl. Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, in: ZntW II (1901) 81—96. Dazu V. Weber, Die Glaubwürdigkeit der Apg und ihr Kritiker Th. Mommsen, in: Der Katholik 1902 I 1—11.

[3] Ob wir Apg 17, 28 eine Bezugnahme auf Kleanthes und Aratos, 1 Kor 15, 33 auf Menander, und Tit 1, 12 auf den Kreter Epimenides haben, wird in Frage gestellt. Es mag sein, daß die aus Menander und Epimenides entlehnten Worte einen sprichwörtlichen Charakter erhalten hatten; Apg 17, 28 dagegen ist die Annahme einer Entlehnung aus Aratos und Kleanthes durch die Worte „einige von euren Dichtern" nahegelegt. Überhaupt setzt der Bericht Apg 17, 15—34 Kenntnis von Athens Sitten wie philosophischen und religiösen Anschauungen voraus. Auch Phil 4, 8 das hapax legomenon *εὔφημα*, und die paulinischen Bilder von den Wettkämpfen und dem Söldnerwesen finden in einer hellenistischen Denk- und Ausdrucksweise eine treffende Erklärung. Vgl. J. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik, Göttingen 1897. Man darf aber die eigentliche berufsmäßige griechische Bildung bei Paulus nicht überschätzen. Seine Sprache ist, wie vor allem der Vergleich mit den unliterarischen Papyrustexten zeigt, über das vulgäre Griechisch erhaben, sie ist aber nicht die Sprache der Literaten. Vgl. oben S. 23; Deißmann, Paulus 37. 56; A. Marth, Die Zitate des hl. Paulus aus der Profanliteratur, in: Zeitschr. für kathol. Theologie 1913, 889—895.

[4] Apg 22, 7. 13; 26, 14 haben wir Berichte über Pauli Bekehrung, weshalb da absichtlich und ganz konsequent der Name Saulus gewählt ist. Vgl. Deißmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 181 ff; H. Dessau (Der Name des Apostels Paulus, in: Hermes XLV [1910] 347—368) will wieder nachweisen, daß Saulus seinen Namen in Zypern in den römischen Namen Paulus

Schon in seiner frühen Jugend (ἐκ νεότητος, Apg 26, 4) finden wir Saulus in Jerusalem zu den Füßen Gamaliels des Älteren, des hochgefeierten Gesetzeslehrers, den zahlreiche Jünglinge aufsuchten. Daselbst erlangte er seine große Kenntnis der atl Schriften sowie jene scharfe dialektische Gewandtheit, die seine Briefe charakterisiert. Doch übernahm er nicht seines Meisters weise Mäßigung und Duldsamkeit, von der die Apostelgeschichte (5, 34 ff) uns ein Beispiel erzählt. Er, der Sohn von Pharisäern und selbst Pharisäer (Apg 23, 6), wurde vielmehr zu einem „übertriebenen Eiferer für die Überlieferungen seiner Väter" und verfolgte als solcher „über die Maßen" die Kirche Gottes (Gal 1, 14. 13). Mag sein, daß seine Zugehörigkeit zu der Synagoge der Libertiner, bei denen strenges Judentum und Kenntnis der Heidenwelt zu finden waren,[1] nicht wenig zu dieser Entwicklung beigetragen hat. In ihrer Synagoge begann nämlich die Verfolgung des Stephanus, bei dessen Steinigung Saulus mitbeteiligt war.

Diese Umstände der Geburt und Erziehung lassen den Apostel Paulus geeignet erscheinen, zwischen Juden und Hellenen zu vermitteln, jenen wie diesen das Ev zu verkünden und bei Weisen wie Unweisen seines Amtes zu walten. „Griechen wie Barbaren, Weisen wie Unverständigen bin ich Schuldner",[2] als das „Gefäß der Auserwählung", um Jesu „Namen zu tragen vor Völker und Könige und die Kinder Israels".[3]

In der eingeschlagenen Richtung, ein „Eiferer" für das Gesetz und die Überlieferungen der Väter zu sein, überholte er viele seiner Altersgenossen (Gal 1, 14); er mußte aber auch die Erfahrung machen, daß er in dem ernstlichen Bestreben, alle Forderungen des Gesetzes selbst durchzuführen, mit dem Verlangen seiner Sinnlichkeit in Widerstreit geriet. So empfand er es schmerzlich, daß in ihm ein „Gesetz des Fleisches" lebte, das es ihm unmöglich machte, das Ideal des atl Gesetzes, zumal in der vom Pharisäertum ausgebildeten Gestalt, an sich zu verwirklichen. Je größer und lebendiger sein Eifer, desto mehr erkannte er das eigene Unvermögen, diesen Zwiespalt in seinem Innern zu beseitigen; und so wurde das Verlangen nach einer übernatürlichen Hilfe, der

geändert habe. Deißmann (Paulus 63 f A. 6) kündigt für die 2. Auflage der „Bibelstudien" eine Entgegnung darauf an.

[1] Über die Libertiner, wahrscheinlich Nachkommen der von Pompejus nach Rom als Gefangene abgeführten, später aber freigelassenen (liberti) Juden vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III⁴ (Leipzig 1909) 128.

[2] Röm 1, 14.

[3] Apg 9, 15.

Gnade, geweckt. Natürliche Anlage und Erziehung wirkten somit zusammen, um aus Saulus, nachdem er die den inneren Frieden bewirkende Kraft der Gnade Christi im eigenen Leben erfahren hatte, den überzeugungsvollen und begeisterten Apostel der „Gnade Gottes", die uns „durch Jesus Christus unsern Herrn" geworden ist,[1] zu machen.

Der Sitte seiner Zeit gemäß erlernte Paulus auch ein Handwerk, das Zeltmachen, um sich dadurch den Lebensunterhalt erwerben zu können. Später hatte er als Apostel wiederholt Gelegenheit, darauf hinzuweisen, um so jeden Verdacht fernzuhalten, als verfolge er mit seiner Predigt eigennützige Ziele.[2]

Äußerlich muß Paulus keine imponierende Erscheinung gewesen sein. In den apokryphen Akten des Paulus und der Thekla aus dem 2. Jahrhundert findet sich einmal[3] die Schilderung, er sei „ein Mann klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und gekrümmten Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voll Freundlichkeit; erschien er doch einmal zwar wie ein Mensch, dann wieder hatte er eines Engels Angesicht". Wie weit diese Worte auf reiner Phantasie beruhen, wie weit vielleicht eine richtige Überlieferung dahintersteht, ist nicht auszumachen. Daß der Apostel durch sein äußeres Auftreten allein keinen tiefen Eindruck machte, kann man wohl aus 2 Kor 10, 10 schließen. Auch durch Kränklichkeit hatte er zu leiden,[4] wenngleich die gewaltige Willenskraft den „Stachel des Fleisches" überwand. Gelegentlich ist er auf seinen Missionsreisen der Krankheit unterlegen (Gal 4, 13 ff).

3. In der Apostelgeschichte erscheint Saulus zuerst, da er die Kleider derer, die den Stephanus steinigten, bewahrte und

---

[1] Vgl. Röm 7, 18 ff. 25.

[2] Vgl. Apg 20, 33 ff; 1 Thess 2, 9; 2 Thess 3, 7 ff; 1 Kor 4, 12; 9, 6. 12. 15; 2 Kor 11, 7; 12, 13. Vgl. Pölzl, Der Weltapostel Paulus 19 f.

[3] Vgl. Hennecke, Ntl Apokryphen, Tübingen u. Leipzig 1904, 369.

[4] Vgl. 2 Kor 12, 7 ff. Man hat schon die verschiedensten Krankheiten genannt. Seitdem K. L. Ziegler 1804 zum erstenmal von Epilepsie gesprochen und Krenkel diese Ansicht weiterentwickelt hat, denkt man besonders auf kritischer Seite gern an diese Krankheit. Dagegen wendet sich vom medizinischen Standpunkte aus Adolf Seeligmüller, War Paulus Epileptiker? Leipzig 1910. S. denkt an Malaria, und Feine (Die Reformation IX [1910] 803—806) stimmt ihm weitgehend zu, weist aber mehr auf ein schweres Nervenleiden oder Augenmigräne hin. Für Epilepsie hat sich wieder der positiv-christlich gesinnte Mediziner Herm. Fischer (Die Krankheit des Apostels Paulus, in: Bibl. Zeit- u. Streitfragen VII, 4, Gr.-Lichterfelde 1911) ausgesprochen; doch betont er wohl zu sehr die bildlichen Ausdrücke vom Engel des Satans und dem Stachel des Fleisches. Vielfach wird der „Stachel des Fleisches" 2 Kor 12, 7 auch von den Versuchungen und Schwierigkeiten verstanden, die die sinnliche menschliche Natur verursacht.

„sich zustimmend zu dessen Ermordung" verhielt (Apg 7, 58; 8, 1). Als noch an dem nämlichen Tage die erste Christenverfolgung ausbrach, „verwüstete er die Gemeinde, indem er in die Häuser eindrang, Männer und Frauen wegschleppte und dem Gefängnisse überlieferte" (Apg 8, 3). Die den Juden entgegenkommende Herrschaft des syrischen Statthalters Vitellius[1] (35—39) gestattete dem Synedrium, den Verfolgern der Christen solche Vollmachten zu übergeben. Damit ausgestattet, machte Saulus sich auf den Weg nach Damaskus. Die jüdische geistliche Gerichtsbarkeit erstreckte sich nämlich auch dorthin und wurde von den damaszenischen Juden anerkannt. So wollte Saulus alle Christen, die er fände, gefangen nach Jerusalem bringen.

Als er aber in die Nähe jener Stadt kam, geschah es, wie die Apostelgeschichte (9, 3 ff) berichtet, „daß ihn plötzlich ein Licht vom Himmel umstrahlte; er fiel zur Erde und hörte eine Stimme, welche zu ihm sprach: Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Er aber sagte: Wer bist du, Herr? Jener sprach: Ich bin Jesus, den du verfolgst." Da schaute Paulus die lichtumflossene und verklärte Gestalt des von ihm verfolgten Gekreuzigten, er allein,[2] denn nur ihm galt die Erscheinung wie die Rede.[3] Seine Begleiter waren nur Zeugen davon, daß ihm etwas Wunderbares widerfahren sei: „Die Männer aber, die mit reisten, standen sprachlos" (9, 7). Wohl mag er wiederholt Gewissensbedenken empfunden haben, ob er die Christen mit Recht verfolge; wohl mögen die Gestalt seines duldsamen Meisters Gamaliel, der eine Verfolgung der Jünger Jesu widerriet, das Bild des sterbenden Stephanus, der in für ihn unerhörter Weise für seine Feinde betete, vor seiner Seele aufgetaucht sein[4]: aber alle diese und andere Gedanken und Anregungen unterdrückte er, indem er „übermäßig wutentbrannt gegen den Namen des Nazareners viel Feindliches" (26, 11. 9) unternahm. Das ist wohl der Sinn des Bildes: „Hart ist es dir, gegen den Stachel auszuschlagen" (26, 14). Gerade ein Zurückweisen anderer Einsprechungen und ein Niederkämpfen von Gnadenanregungen steigerte die Energie des Willens und den Eifer in der Verfolgung der christlichen Gemeinden. „Über die

[1] Vgl. Flav. Jos., Ant. XVIII, 4, 2 ff; Tacitus, Ann. VI, 32.

[2] Vgl. Apg 26, 16, womit 9, 7 übereinstimmt; an letzterer Stelle wird von den Begleitern, im Unterschiede von Saulus selbst, gesagt: *μηδένα θεωροῦντες*. Die Begleiter waren nur Zeugen des Lichtes (Apg 26, 13; 22, 9).

[3] Die Begleiter hörten wohl eine Stimme (9, 7), verstanden aber die an Saulus allein gerichtete Rede nicht (22, 9: *τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι*).

[4] Vgl. R. Schumacher, Der Diakon Stephanus, in: NtA III, 4 (1910) 124 f.

Maßen", so bekannte er von sich den Galatern gegenüber (1, 13), „verfolgte und zerstörte ich die Kirche Gottes."

Und dieser ingrimmige Feind des Namens Jesu wird, zum Staunen und zur Verwunderung der Welt damals und jederzeit, plötzlich zu seinem eifrigsten Verkünder! Alle die verschiedenen Versuche[1] rationalistischer Erklärung, die Umwandlung auf natürliche Weise begreiflich zu machen, scheitern schon an der nicht zu erschütternden Tatsache, daß, wie auch Weizsäcker[2] zugesteht, dieser Bekehrung keine Unterweisung von christlicher Seite zugrunde lag: „Es bleibt dabei, daß er ihren Glauben verfolgt hat, weil er denselben für unverträglich hielt mit der Aufrechterhaltung des Gesetzes und der Überlieferungen. Es bleibt auch dabei, daß es eine Erscheinung des Christus war, welche ihn zuerst und allein zum Glauben an denselben brachte, und daß diesem Glauben nicht etwa eine Vorstufe der Hinneigung zu seiner Lehre oder des Schwankens zwischen beiden Teilen vorausging." Darum ist keine andere Ursache der natürlicherweise unerklärbaren Umschaffung zu finden als die, welche Paulus selbst den Galatern (1, 15) nennt, nämlich die Gnade: „Dem, der mich von meiner Mutter Leibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel es, seinen Sohn in mir zu offenbaren." Diese Berufung aber beschreibt in allen wesentlichen Zügen übereinstimmend dreimal die Apostelgeschichte.[3] Auf des Saulus Frage: „Was soll ich tun, Herr?" lautete die Antwort: „Stehe auf und gehe nach Damaskus, und es wird dir alles gesagt werden, was du tun sollst." „Da ich aber nicht sehen konnte", so erzählte Paulus den Juden (22, 11 ff), „vor dem

---

[1] So Pfleiderer, Paulinismus[2] 4—16; Wrede, Paulus (Religionsgeschichtl. Volksbücher I, 5. 6), Tübingen 1906, 8 ff. J. Weiß (Paulus und Jesus, Berlin 1909, 22 ff) sucht ausführlich nachzuweisen, daß Paulus Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit persönlich gekannt habe. Doch ist seine Verwertung von 2 Kor 5, 16 (*γινώσκειν κατὰ σάρκα*) zu diesem Zwecke nicht einwandfrei. Und sonst haben wir keinen Beweis dafür. Der Hauptgrund von Weiß besteht aber darin: „Ohne diese Annahme ist das Erlebnis der Vision psychologisch nicht zu erklären" (a. a. O. 30). Dies Urteil beweist, daß vom kritischen Standpunkte aus die Bekehrung Pauli nicht zu erklären ist. Vgl. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, Münster i. W. 1907; Dausch, Eine Krisis in der visionären Deutung der Bekehrung Pauli, in: Theologie und Glaube II (1910) 184—193; J. Behm, Die Bekehrung des Paulus, in: Bibl. Zeit- und Streitfragen IX, 8, Berlin 1914.

[2] Das apostolische Zeitalter[3], Tübingen und Leipzig 1902, 71.

[3] Apg 9, 3 ff; 22, 6 ff; 26, 12 ff. Die noch zu erörternde Differenz — vgl. oben S. 81 A. 2 u. 3 — ist, daß nach den beiden ersten Berichten Saulus durch Ananias, nach dem letzteren durch Christus selbst belehrt wird. Allein Paulus faßt sich vor Agrippa und Festus in seiner Rede kürzer und übergeht die Vermittlung des Ananias. Vgl. Meinertz, Theolog. Quartalschrift LXXXXIII (1911) 223 ff.

Glanze jenes Lichtes, wurde ich von meinen Begleitern an der Hand geführt und kam so nach Damaskus." Nachdem Saulus drei Tage ohne Speise und Trank sich ausschließlich mit dem, den er verfolgt und der ihm erschienen und ihn berufen, in seinem Geiste beschäftigt hatte, kam ein gewisser Ananias, ein frommer und auch bei den Juden in gutem Rufe stehender Mann, zu ihm und sprach: „Bruder Saul! Der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir auf dem Wege, den du kamst, erschienen ist, damit du wieder sehend und mit dem Hl. Geiste erfüllt werdest. Und alsbald fiel es ihm wie Schuppen von den Augen, und er ward wieder sehend und stand auf und wurde getauft" (9, 17 ff). Wohl haben wir hier einen übernatürlichen Vorgang, ein Wunder, vor uns; aber ohne ein solches bliebe auch die Bekehrung Pauli eine psychologische Unmöglichkeit. „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin", schreibt er den Korinthern (1 Kor 15, 10), und sooft er auf seine Bekehrung zu reden kommt, nennt er sie ein Werk der Barmherzigkeit und Gnade, das ihm nicht nur ohne, sondern sogar wider Verdienst zuteil geworden ist.[1]

4. „Einige Tage" blieb Paulus mit den Jüngern zu Damaskus zusammen, wo er „alsbald" in den Synagogen auftrat und zum größten Staunen derer, die in ihm den größten Christenverfolger erblickt hatten, predigte, daß Jesus der Sohn Gottes sei (9, 19 ff). In den Bericht der Apostelgeschichte greift ergänzend hier der Galaterbrief (1, 16 ff) ein. Nicht begab er sich, wie man etwa natürlicherweise hätte erwarten mögen, nach seiner Berufung zum Apostolate nach Jerusalem zu denen, die vor ihm Apostel waren, sondern wandte sich nach Arabien, wo er gegen drei Jahre blieb, und von da nach Damaskus zurück. Für diese mehrjährige Zwischenzeit bietet auch die Apostelgeschichte Raum, wenn sie (9, 23) den Bericht der Flucht Pauli von Damaskus mit der Zeitbestimmung „viele Tage" (ἡμέραι ἱκαναί) einleitet. Die Bemerkung des Galaterbriefes: οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι läßt erschließen, daß der Apostel einer übernatürlichen Führung Folge gegeben hat.[2] Wenn wir dazu nun noch erwägen, daß der Galaterbrief durch jene Bemerkung eine Belehrung durch andere Apostel ausschließen will, und daß dem Saulus bei seiner Berufung noch weitere Erscheinungen Jesu in Aussicht gestellt werden,[3] dann liegt die

[1] Vgl. Gal 1, 15; Eph 1, 19; 3, 7 u. a. So findet der Bericht der Apg im wesentlichen in den Briefen seine Bestätigung.

[2] Vgl. dazu auch Gal 2, 2; Apg 16, 6. 10.

[3] Apg 26, 16 f: „Denn dazu bin ich dir erschienen, um dich zu bestimmen zum Diener und Zeugen dessen, was du gesehen hast und um dessentwillen ich dir erscheinen werde."

Annahme am nächsten, daß der Aufenthalt in Arabien — analog der des Umganges der übrigen Apostel mit ihrem Meister — eine Zeit des geheimnisvollen Verkehrs mit Jesus war, und daß sich zutrug, was Paulus den Galatern gegenüber nachdrücklich betont (1, 12): „Weder habe ich es (mein Ev) von einem Menschen empfangen noch auch gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi."

So ist denn das Leben des Apostels ohne ein unmittelbares Eingreifen Gottes in Berufung, Unterweisung und Führung nicht zu begreifen. Es gibt Zeugnis für den Bestand einer übernatürlichen Ordnung und das wunderbare Walten der göttlichen Gnade. Ihr beredter Prediger ist darum Paulus geworden. Wie seine Bekehrung nicht natürlich erklärt werden kann, so bleibt auch sein apostolisches Wirken rätselhaft, wenn wir nicht den Berichten Glauben schenken, welche uns von unmittelbaren göttlichen Fügungen und Führungen, denen er unbedingte Folge leistete, erzählen. Dabei aber ist der Schüler Gamaliels und der in griechischer Luft aufgewachsene Tarser bei allem ihm eigenen Feuereifer doch frei von Schwärmerei; denn mit klarem Blicke beurteilt er die zeitgeschichtlichen Verhältnisse und weiß dem fest und bestimmt ins Auge gefaßten Ziele auch alle ihm zu Gebote stehenden natürlichen Mittel dienstbar zu machen. Als Ziel verfolgt er seit seiner Bekehrung, in vollster Selbstlosigkeit und unter zarter Berücksichtigung der verschiedenen Einzelbedürfnisse, „allen alles" zu werden, um sie seligzumachen.[1] In der Erfüllung dieser Aufgabe steht er denn vor uns „zu glühend begeistert, um trügen zu können, zu klar blickend, um ein Betrogener zu sein".[2] „Dieser so bestimmt gezeichnete und doch so ganz ungewöhnliche Charakter" ist „zu scharf ausgeprägt, um anders als in seiner ganzen Treue aufgefaßt zu werden". Verständlich aber wird er nur dem, der wie Paulus selbst an eine übernatürliche Ordnung glaubt; der rein menschlich betrachtende Sinn dagegen wird manchmal versucht sein, dem Worte des Festus[3] zuzustimmen: *μαίνῃ Παῦλε.*

Am wahrscheinlichsten ist, wie bereits bemerkt,[4] die Reise nach Damaskus und die damit verknüpfte Bekehrung in die Zeit der Statthalterschaft des Vitellius (35—39) zu verlegen. Damit stände in Einklang, daß Saulus, als Stephanus

---

[1] Vgl. 1 Kor 9, 19—22.

[2] So Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater, Mainz 1843, 2.

[3] Apg 26, 24; vgl. A. Schaefer, Die Bücher des NT I 10 f. Vgl. auch 2 Kor 12, 2 ff.

[4] S. oben S. 81.

gesteinigt ward, „Jüngling“ genannt wird, und daß er sich selbst zu Anfang der sechziger Jahre nach all den aufreibenden Mühen und Leiden als einen πρεσβύτης bezeichnet (Phm 9). Eine Bestätigung erhält diese Datierung durch den Umstand, daß zur Zeit der Flucht Pauli aus Damaskus Aretas IV anscheinend Herr dieser Stadt war.[1] Das kann aber erst nach des Tiberius Tode unter Caligula (37—41) der Fall gewesen sein. In der Tat hat man aus der Zeit dieses römischen Kaisers und seines Nachfolgers Claudius keine Münzen von Damaskus mit ihrem Bilde, wohl aber aus der des Tiberius und dann wieder des Nero. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß „Caligula, der solche Gunstbezeigungen liebte, die Stadt dem Aretas verliehen“ hatte.[2] Aretas lebte bis zum Jahre 40; mithin wäre die Bekehrung Pauli zwischen die Jahre 35 und 37, am besten ins Jahr 36, anzusetzen.[3] Die Angabe Gal 2, 1 über die Zeit bis zur Reise zum Apostelkonzil paßt dazu ausgezeichnet.[4]

Die apostolische Wirksamkeit des hl. Paulus.

5. Gezwungen, Damaskus zu verlassen, begab sich Paulus nach Jerusalem, um den Kephas zu sehen. Die dreijährige Zurückgezogenheit in Arabien macht es erklärlich, daß ihm die Christen in Jerusalem noch nicht trauten. Deshalb führte ihn Barnabas bei den Aposteln — es waren aber nur Petrus und Jakobus, der „Bruder des Herrn“, anwesend — ein. Schon nach fünfzehn Tagen nötigten ihn die Nachstellungen der hellenistischen Juden, Jerusalem zu verlassen. „Weil sie dein Zeugnis über mich nicht annehmen werden,“ so ward er in einer Vision belehrt, „gehe hin, denn ich will dich in die Ferne unter die Heiden aussenden.“[5] Daraufhin

---

[1] Vgl. 2 Kor 11, 32. 33 = Apg 9, 24. 25.

[2] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I[3] 737. Die Gegengründe von E. Schwartz (Nachrichten von der kgl. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen 1906, 367 f; vgl. J. Weiß, Das Urchristentum, Göttingen 1917, 145 f A. 1) sind wohl nicht durchschlagend. Vgl. A. Steinmann, Aretas IV, König der Nabatäer, Freiburg 1909 (Sonderabdruck aus: BZ VII [1909] 174—187; 312—341).

[3] Die verschiedenen Ansätze, die zwischen 29 und 41 schwanken, s. bei Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal, Münster i. W. 1906, 29. Harnack (Chronologische Berechnung des „Tags von Damaskus“, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin 1912, 673—682; Die Mission und Ausbreitung des Christentums I[3] [Leipzig 1915] 55 f A. 6) möchte durch Kombination einiger alter Zeugnisse die Bekehrung 18 Monate nach dem Tode Jesu, d. h. Herbst 31, ansetzen. Vgl. dagegen Wohlenberg, Theolog. Literaturblatt XXXIII (1912) 505—508.

[4] Vgl. unten S. 89 f.

[5] Vgl. Apg 22, 18. 21.

begab er sich nach Syrien und in seine Heimat Tarsus,[1] wo er so lange blieb, bis er dem Barnabas nach Antiochien, dem ersten Zentrum der heidenchristlichen Welt und späteren Ausgangsorte der großen Missionsreisen, folgte. Hier wirkten beide ein volles Jahr und mit solchem Erfolge, daß die Bekehrten für eine selbständige Gemeinde und nicht mehr für eine jüdische Sekte gehalten und „Christen" genannt wurden. Eine Hungersnot, die in die Zeit des Kaisers Claudius (41—54) gegen das Ende der Lebenszeit des Agrippa I († 44) fiel und unter den folgenden Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander noch fortdauerte,[2] veranlaßte

---

[1] Vgl. hierzu Gal 1, 21 (ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας) und Apg 9, 26 ff; Gal 1, 18 ff; Röm 15, 19. Belser (Einleitung[2] 424; vgl. ders., Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Gal, in: BSt I, 3, Freiburg 1896, 39 ff) nimmt mit V. Weber (Die Abfassung des Gal vor dem Apostelkonzil, Ravensburg 1900, 177 ff) an, daß Gal 1, 21 ff von der Missionstätigkeit Pauli in Syrien (Antiochien) und Zilizien bis zur Kollektenreise (Gal 2, 1 ff) die Rede sei (vgl. unten A. 2). Doch ist diese Ansicht abzulehnen. Gal 2, 1 ff ist von der Reise zum Apostelkonzil (Apg 15) die Rede, und Gal 1, 21 ff ist einfach die Heimreise des Apostels nach Tarsus gemeint. So wird Gal 1, 21 Syrien vor Zilizien genannt, weil zuerst Syrien durchwandert werden mußte, wenn man auf dem Landwege von Palästina nach Tarsus gelangen wollte. Apg 9, 30 ist dann so zu verstehen, daß Paulus von Cäsarea bis Seleucia, der Hafenstadt von Antiochien, zur See und von da an zu Lande reiste. Gal 1, 21 ff ist dem Zwecke der Selbstverteidigung sehr wohl gedient, wenn Paulus schrieb, daß er von Jerusalem sich nach Syrien und Zilizien begab, d. i. in Gegenden, in die damals noch keiner der Apostel gekommen war, was auch die Galater hatten erfahren können. Ich glaube, daß damit das Beweisverfahren des Paulus am Ziele ist. Nachdem er in Antiochien und vollends auf der ersten Missionsreise seine apostolische Wirksamkeit entfaltet hatte, stand es doch wohl fest, daß er nicht mehr von anderen Aposteln noch unterwiesen zu werden brauchte. Ging er doch seitdem selbständig vor und fand im Jahre 49 beim Apostelkonzil in Jerusalem die Zustimmung der übrigen Apostel (Gal 2, 1 ff). Vgl. Steinmann, Pauli „Lehr- und Übungsjahre", in: Der Katholik 1910, I, 183—205. St. wendet sich hier auch gegen die von Pfleiderer, O. Holtzmann und R. Knopf vertretene Auffassung, daß die Kollektenreise hinter das Apostelkonzil zu stellen sei.

[2] Vgl. Apg 11, 25—30; Flav. Jos., Ant. III, 15, 3; XIX, 9, 2; XX, 2, 5. Vgl. Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal 29 ff. V. Weber (Die antiochenische Kollekte, Würzburg 1917, 11 ff. 41) setzt die Hungersnot ins Jahr 46 und die Kollektenreise in den Anfang 47. Die ungefähre Gleichzeitigkeit zwischen dem Tod des Agrippa und der Reise will er dadurch beseitigen, daß er Apg 12, 24 stark betont: Nach dem Tode des Agrippa habe sich das Evangelium weiter verbreitet, und erst nach diesen Jahren der Verbreitung seien Barnabas und Paulus mit der Kollekte gekommen. Allein Apg 12, 24 sieht nicht danach aus, als wenn hier eine Zeitdauer von mehreren Jahren vorausgesetzt sei. Daher kann man die Rückkehr der Abgesandten in v. 25 nicht weit hinausschieben. — Die Hauptthese von V. Weber besteht darin, daß die antiochenische Kollekte Gal 2, 10 erwähnt sei, daß also die Gal 2, 1—10 genannte Jerusalemreise vor die Kollektenreise falle, damit also in der Apg gänzlich übergangen werde (die Identifizierung der Kollektenreise mit Gal 2, 1 ff ist somit fallengelassen). Dagegen spricht vor allem: 1. der

die antiochenischen Christen, ihren Brüdern in Jerusalem eine Unterstützung zu senden. Überbringer waren Barnabas und Saulus. Diese zweite Reise nach Jerusalem ist in das Jahr 44 oder 45 zu setzen. Nach Vollbringung ihres Auftrages kehrten sie in der Begleitung des Johannes Markus, des Schwestersohnes des Barnabas, nach Antiochien zurück.

6. Nachdem Petrus wunderbar aus der Hand des Herodes Agrippa I errettet war und Jerusalem hatte verlassen müssen (Apg 12, 1—17), war der Zeitpunkt gekommen, daß das Evangelium von Israel weg zu den Heiden gebracht wurde, und daß deshalb Paulus zur Ausführung seines besonderen Berufes, Heidenapostel zu sein, schreiten sollte. Bestimmt hierzu ward er wieder durch eine besondere übernatürliche Führung. „Es waren aber zu Antiochien in der Gemeinde Propheten und Lehrer ... Während sie dem Herrn den heiligen Dienst verrichteten und fasteten, sprach der Hl. Geist: Sondert mir doch den Barnabas und Saulus zu dem Werke aus, wozu ich sie berufen habe. Alsdann, nachdem sie gefastet und gebetet und ihnen die Hände aufgelegt hatten, entließen sie sie“ (Apg 13, 1–3). Sowenig die unmittelbare Berufung auf dem Wege nach Damaskus die folgende Taufe durch Ananias überflüssig gemacht hatte, so wenig schloß die unmittelbare Berufung und Unterweisung durch den Herrn eine folgende „Handauflegung“ aus, wodurch die Gemeinde sich an der Missionssendung beteiligte. Paulus aber, der sich seines Berufes wohl bewußt war, erkannte, daß jetzt nach dem göttlichen Willen der Zeitpunkt der Ausführung für ihn gekommen sei, und so unternahm er denn im Vereine mit Barnabas und Markus, wahrscheinlich bald nach der Rückkehr aus Jerusalem, seine **erste Missionsreise** (45—48).[1]

Antiochener Lukas wird eine so wichtige Reise von Antiochien aus, wie sie Gal 2, 1 ff erzählt ist, in seiner Apg schwerlich übergangen haben; 2. man müßte annehmen, daß Paulus 14 Jahre lang in Syrien und Zilizien gewirkt habe, ohne daß die Apg etwas darüber berichtet. Das entspricht weder dem Charakter des Apostels noch der Gepflogenheit der Apg; 3. die Kollekte ist Apg 11 ganz anders motiviert und geschildert — Paulus spielt dabei gar keine Rolle, als Überbringer wird er sogar hinter Barnabas genannt — wie Gal 2, 10; 4. wenn der Aorist *ἐσπούδασα — ποιῆσαι* Gal 2, 10 eine einmalige Tatsache anzeigt, so kann man an die 1 Kor 16, 1 bezeugte Sammlung in Galatien denken und etwa so paraphrasieren: „was ich mich auch bei euch, wie ihr wißt, zu tun beeilte“. Daß er sonst nicht mehr im Gal auf die Kollekte zu sprechen kommt, ist aus seiner Stimmung im Gal heraus wohl verständlich. Vgl. gegen Weber auch Steinmann, Die Briefe an die Thess und Gal, Bonn 1918, 84 f.

[1] Karten für die paulinischen Reisen finden sich u. a. bei Rieß, Atlas scripturae sacrae (ed. Rückert), Freiburg 1906; Hagen, Atlas biblicus, Parisiis 1907; H. Guthe, Bibelatlas, Leipzig 1911; Deißmann, Paulus (Beilage).

Ihr nächstes Ziel[1] war die Insel Zypern, die Heimat des Barnabas, wo zu Paphos, dem Sitze des römischen Prokonsuls Sergius Paulus, die erste Kundgebung des Paulus in seinem Berufe als Heidenapostel erfolgte. Wohin er immer kam, blieb es seine Gewohnheit, zuerst an die Juden sich zu wenden und erst dann, wenn er bei ihnen keinen Glauben, sondern sogar Verfolgungen fand, zu den Heiden zu gehen. Bei den ersteren pflegte um ihrer partikularistischen Gesinnung willen der universale Charakter des Evangeliums der nächste Stein des Anstoßes zu sein. Von Paphos setzten Paulus und Barnabas nach der pamphylischen Küstenstadt Perge über, wo sie Markus verließ, um wieder nach Jerusalem zurückzukehren. Zu Antiochien in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe wurden christliche Gemeinden gegründet. In den drei erstgenannten Städten waren es die von den Juden angestifteten Verfolgungen, welche der Wirksamkeit der Glaubensboten ein Ziel setzten. Von Derbe aus kehrten sie auf demselben Wege, die jungen Gemeinden befestigend, nach Perge und dann von der Küstenstadt Attalia nach Antiochien zurück (Apg 13, 4—14, 25).

7. Dahin waren aber auch „einige aus Jerusalem" gekommen, welche die Behauptung aufstellten, die Beobachtung des atl Gesetzes, speziell die Vornahme der Beschneidung, sei eine wesentliche Heilsbedingung. Diese Leute gehörten aller Wahrscheinlichkeit nach zu den Pharisäern; denn Glieder dieser Sekte waren es, die in der Versammlung zu Jerusalem den Satz aufstellten: „Man muß sie (die Heidenchristen) beschneiden und ihnen befehlen, das Gesetz des Moses zu beobachten" (Apg 15, 1—5). Daß sich gerade Anhänger der Pharisäerpartei in die christlichen Gemeinden als „falsche Brüder" eindrängten (Gal 2, 4), dürfte sich aus ihrem Wunsche erklären, mittels des Christentums dem Judentum eine religiöse Herrschaft über die „Völker" zu verschaffen. Eine Bestätigung für diese Annahme finden wir in der Tatsache, daß die Pharisäer mit großem Eifer darauf bedacht waren, Proselyten zu gewinnen.[2] Die Christen in Antiochien wurden nun dadurch aufs lebhafteste beunruhigt. Das konnte um so leichter geschehen, als das mosaische Gesetz ja ein göttliches war und so wahre Ideen mit falschen gemischt werden konnten. Nicht minder mochte auch auf den noch ungestörten Fortbestand des atl Tempels und Kultus wie auf die bei den Aposteln

[1] Über die verschiedenen Motive, die auf die Reisepläne des Apostels einwirkten, handelt E. Stange, Paulinische Reisepläne, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXII, 5, Gütersloh 1918.

[2] Vgl. Mt 23, 15; Flav. Jos., Ant. XX, 2, 2; Vita 23; Meinertz, Jesus und die Heidenmission, in: NtA I, 1 u. 2 (1908) 38 ff. 48.

sich zeigende Anhänglichkeit an das Gesetz hingewiesen worden sein. So ward denn beschlossen, deshalb eine Gesandtschaft, die aus Paulus, Barnabas und einigen anderen bestand, nach Jerusalem zu den Aposteln und Ältesten zu senden. Dieser Bericht der Apg schließt die Mitteilung des Galaterbriefes (2, 2) nicht aus, wonach Paulus auch infolge einer „Offenbarung", die ihm mittelbar oder unmittelbar zuteil geworden, nach Jerusalem gegangen sei.[1] So gern Paulus sonst bereit war, der Schwachheit der Brüder, besonders derer aus Israel, Rechnung zu tragen,[2] war es ihm hier unmöglich, weil Nachgiebigkeit als eine Bestätigung eines Glaubensirrtums erschienen wäre. Darum nahm er denn auch den Hellenen Titus mit sich. Im Einklange mit dem Beschlusse des Apostelkonzils, den Heidenchristen „keine weitere Last aufzulegen als das Notwendige", sie zur Beschneidung nicht zu verpflichten (Apg 15, 22 ff), steht auch die im Galaterbriefe (2, 3) mitgeteilte Tatsache, daß „nicht einmal Titus, der bei mir war, obschon Hellene, genötigt ward,[3] sich beschneiden zu lassen". Im Gegenteil, „Jakobus, Kephas und Johannes, welche in dem Ansehen standen, Säulen zu sein, reichten mir und Barnabas die Rechte (als Ausdruck) der Gemeinschaft". Dieses Moment der Übereinstimmung des paulinischen Evangeliums mit dem der übrigen Apostel erhält im Galaterbriefe (2, 9) die nachdrücklichste Betonung und widerspricht darum der Annahme wesentlicher Gegensätze in den ersten Christengemeinden, speziell zwischen Petrus und Jakobus einerseits und Paulus anderseits. Des letzteren besonderer Beruf, bei den Heiden zu predigen, fand ausdrückliche Anerkennung; nur sollte durch Sammlungen für die Armen in Jerusalem zum Ausdruck gelangen, daß von da das Heil gekommen sei und daß so die Einheit unter den Christen in die Erscheinung trete.

Die Zeit des Apostelkonzils läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Jahr 49 setzen. Denn Gal 2, 1 spricht

---

[1] Die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis von Apg 15 und Gal 2, 1 ff ist dahin zu beantworten: Gegenüber V. Weber, Belser u. a. ist an der Identität festzuhalten; gegenüber der Kritik an der Glaubwürdigkeit des Berichtes der Apg. Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn man die Verschiedenheit des Gesichtspunktes, von dem die beiden Darstellungen ausgehen, beachtet. Auch Harnack (Lukas der Arzt 91) erklärt: „Was aber die Krisis und Lösung in Act 15 betrifft, so haben, nach den Übertreibungen der Tübinger Schule, Keim und Pfleiderer selbst anerkannt, daß zwischen dieser Erzählung und der leidenschaftlichen Darstellung in Gal 2 mehr Übereinstimmung herrscht als Widerspruch." Vgl. Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal 53 ff Vgl. oben S. 86 A. 2.

[2] Vgl. Apg 16, 3: Die Beschneidung des Timotheus.

[3] Zu ἠναγκάσθη vgl. A. Schaefer, Die Bücher des NT I 234 f.

Paulus davon, daß er „nach 14 Jahren" die Reise zum Konzil angetreten habe. Offenbar rechnet der Apostel hier vom Augenblicke seiner Bekehrung an (36).[1] Nach antiker Additionsgewohnheit zählte man aber das erste und letzte Glied der Zahlenreihe mit,[2] so daß das 14. Jahr nach dem Jahre 36 das Jahr 49 ist.

Diese Berechnung findet darin eine gewisse Bestätigung, daß um diese Zeit Ventidius Cumanus (48—52) Prokurator war; und da er den Juden nicht wohlgesinnt war, wird er dem Synedrium schwerlich eine Verfolgung der Apostel gestattet haben.[3]

8. Zurückgekehrt nach Antiochien, trat Paulus mit Silas seine **zweite Missionsreise** an.

Ihre Zeit kann man jetzt mit ziemlicher Sicherheit bestimmen, nachdem eine in Delphi neugefundene Inschrift ein festes Datum erkennen läßt. Es handelt sich um einen Brief des Kaisers Claudius nach Delphi, in dem der Prokonsul von Achaia Gallio erwähnt ist. Dies ist jener Prokonsul, vor den Paulus bei seinem Aufenthalte in Korinth auf der zweiten Missionsreise von den Juden geführt worden ist (Apg 18, 12). Deißmann[4] hat die Amtsdauer seines Prokonsulates von Sommer 51 bis Sommer 52 berechnen können. Wenn man nun die Bemerkungen der Apg über den Aufenthalt Pauli zu Korinth hinzunimmt, kann man es wahrscheinlich machen, daß die Anklage der Juden einige Zeit nach der Ankunft des Prokonsuls in Korinth erfolgte (etwa Herbst 51), daß der Apostel nachher noch geraume Zeit in Korinth blieb (etwa bis Frühjahr 52). Da er sich im ganzen $1\frac{1}{2}$ Jahr in Korinth aufhielt, muß er im Herbst 50 hingekommen sein.[5] Rechnet man die sonstigen Angaben der Apg über die zweite Missionsreise hinzu, so erhält man für ihre Dauer die Jahre (Herbst) 49—52. Das bestätigt wieder die vorherige Berechnung für das Apostelkonzil: Frühjahr 49.

Die Reise galt zunächst den „Brüdern in allen Städten" Kleinasiens, wo er früher gepredigt hatte, um „zu sehen, wie es um sie stehe". Auf dem Landwege besuchte er Syrien, Zilizien, Derbe, Lystra, von wo er den Timotheus als ständigen Begleiter mit sich nahm, und Ikonium. Wie das Apostelkonzil noch durch die Festhaltung an einigen atl Geboten, Enthaltung von dem den Götzen Ge-

---

[1] Vgl. oben S. 85.

[2] Vgl Heer, Die Stammbäume Jesu nach Mt und Lk 64.

[3] Vgl. hierzu Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[3] 568 ff.

[4] Vgl. die genauen Angaben bei Deißmann, Paulus 159—177. Andere (vgl. Dubowy, Paulus und Gallio, in: BZ X [1912] 143—154) denken an die Zeit von Mai 52 bis Mai 53. Vgl. noch Wohlenberg, Eine Claudiusinschrift in Delphi und ihre Bedeutung für die paulinische Chronologie, in: Neue kirchl. Zeitschrift XXIII (1912) 380—396; Brassac, Une inscription de Delphes et la chronologie de s. Paul, in: Revue biblique 1913, 36—53; 207—217.

[5] Vgl. die von Deißmanns Berechnung abweichenden Angaben bei Meinertz, Theolog. Revue XI (1912) 83—85.

opferten, vom Blut und vom Erstickten[1] den Anschauungen der Judenchristen Rechnung getragen, so sehen wir auch in Lystra Paulus eine ähnliche Schonung üben. Hier, wo keine Gefahr der Mißdeutung gegen die Wahrheit vom Alleingenügen des Werkes Christi vorlag, ließ er den Timotheus, den Sohn einer jüdischen Mutter und eines heidnischen Vaters, sich der Beschneidung unterwerfen. Alsdann besuchte er Phrygien und Galatien, wo er durch ein körperliches Leiden zum Verweilen genötigt wurde (Gal 4, 13), weiterhin Mysien, und gelangte, ohne Bithynien zu berühren, nach Troas. Bisher hatte er auf dieser Reise nirgends einen längeren Aufenthalt genommen. In Troas aber sah er in einem nächtlichen Gesichte einen Mazedonier, welcher zu ihm sprach: „Komme herüber nach Mazedonien und hilf uns." Diesem Rufe leistete er — von jetzt an auch von Lukas begleitet[2] — Folge und kam über Neapolis nach Philippi (Apg 15, 40 —16, 12). Hier fand er eine kleinere jüdische Gemeinde, die ein Bethaus besaß. Daselbst lehrte er und bekehrte u. a. die Proselytin Lydia, deren Haus den Christen als Versammlungsort diente. Die Heilung einer Sklavin, die als Wahrsagerin ihrer Herrschaft Geld verdient hatte, ward die Veranlassung zu einem Aufstande; dabei wurden Paulus und Silas als jüdische Aufwiegler, die zur Übertretung römischer Gesetze verleiteten, gegeißelt und ins Gefängnis geworfen. Da aber ein Erdbeben entstand und Paulus sich auch auf sein römisches Bürgerrecht berief, ward ihnen nicht nur Befreiung, sondern auch noch die Genugtuung zuteil, daß die Stadtobrigkeit Abbitte leistete. Dann nahmen sie über Amphipolis und Apollonia den Weg nach Thessalonich (heute Saloniki),[3] der Hauptstadt der zweiten Region der mazedonischen Provinz, dem Sitze eines Prätors und Quästors. Ihre Bedeutung und ihren Reichtum verdankte diese Stadt zunächst ihrer günstigen Lage am thermäischen Meerbusen und an der den Orient mit dem Okzident (Byzanz mit Dyrrhachium) verbindenden Handelsstraße, der Via Egnatia. Die ursprüngliche, rein griechische Bevölkerung war seit dem 2. Jahrhundert mit römischen Ansiedlern gemischt worden. Daß Juden in nicht geringer Zahl daselbst wohnten, kann aus dem Vorhandensein einer Synagoge, keiner bloßen Proseuche, gefolgert werden. Die zahlreichen Verbindungen, die

---

[1] Vgl. hierzu des näheren Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal 70 ff. 114 f; K. Six, Das Aposteldekret, Innsbruck 1912.

[2] Apg 16, 10 beginnen die sog. „Wirberichte", in denen Lukas in der ersten Person der Mehrzahl erzählt.

[3] Vgl. dazu J. Weiß, RE XII 38—41 (Artikel: Mazedonien).

diese Stadt hatte, eröffneten dem Apostel die Aussicht auf ein rasches und weites Verbreiten des Samens des Evangeliums. Die Zahl der Juden, die sich bekehrten, war nicht groß; anders war es bei den Heiden. Die dadurch erweckte Eifersucht der ungläubigen Juden zettelte aber einen Aufstand an, wobei gegen die Christen die Anklage erhoben ward, daß sie alle Welt zum Ungehorsam gegen den Kaiser aufwiegelten. Deshalb wurden Paulus und Silas bei Nacht nach Beröa gesandt. Daselbst predigten sie bei Juden und Heiden mit reichem Erfolge. Während jedoch Paulus auch von hier durch die ihm noch weiter nachstellenden feindseligen Juden Thessalonichs vertrieben wurde, blieben Silas und Timotheus zur weiteren Befestigung dieser jungen Gemeinde zurück (Apg 16, 13—17, 14).

Von Beröa gelangte Paulus zu Schiff nach Athen. Nach der Weise der griechischen Philosophen knüpfte er mit denen, die ihm auf dem Markte begegneten, Gespräche an; Juden und Proselyten lehrte er in der Synagoge. Die Kunde von der „neuen Lehre" führte Einheimische und Fremde, Gelehrte und Ungelehrte zu ihm. Welch hohe Bedeutung man ihr aber bereits zuerkannte, erhellt daraus, daß man ihn zum Areopag führte und mit lebhaftem Interesse aufforderte, seine Lehre darzulegen. In seiner Rede nun vor dieser Behörde lehrte Paulus die Athener den persönlichen „unbekannten Gott", das Ziel der Kreatur, sprach von der tatsächlichen Abwendung dieser von Gott, dem Wege der Buße und dem einstigen Gerichte durch den Auferstandenen. Ein Teil der Zuhörer stieß sich daran, andere glaubten, darunter Dionysius der Areopagit (Apg 17, 15—34). Von Athen kam Paulus nach Korinth, wo er anfangs in der Synagoge lehrte. Als er aber bei den Juden auf hartnäckigen Widerstand stieß, wandte er sich an die Heiden, bei denen er trotz aller Feindseligkeiten der Juden ein Jahr und sechs Monate mit reichem Erfolge wirkte. „Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht, denn ich bin mit dir, und niemand wird sich an dir vergreifen, um dich zu mißhandeln; denn ein zahlreiches Volk gehört mir in dieser Stadt", so hatte in nächtlichem Gesichte der Herr ihm kundgetan. Der römische Prokonsul Gallio wies alle Anklagen der Juden ab (Apg 18, 1—18).

Hier in Korinth kamen auch Silas und Timotheus, die ihrem Meister schon nach Athen gefolgt, doch von da noch einmal ausgesandt worden waren, und zwar Timotheus nach Thessalonich (1 Thess 3, 6), wieder zu ihm und überbrachten im ganzen freudige und trostreiche Nachrichten über die jungen Gemeinden in Mazedonien. Die Mitteilungen des Timo-

theus über Thessalonich und die besondere Liebe des Apostels zu der jungen, stark aufblühenden Gemeinde daselbst veranlaßten den

Ersten Thessalonicherbrief.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1865); A. Schaefer (I 1890); Gutjahr, Die zwei Briefe an die Thess², Graz 1912; Toussaint, Epîtres de s. Paul I: Lettres aux Thess, aux Gal, aux Cor, Paris 1910; J. M. Vosté, Commentarius in epist. ad Thessalonicenses, Rom 1917; Knabenbauer (Cursus 1913); Steinmann, Die Briefe an die Thess und Gal, Bonn 1918; — Zöckler (Strack u. Zöckler III²) 1894; Wohlenberg (Zahn XII²) 1908; Schmiedel (Hand-Commentar II², 1) 1892; v. Dobschütz (Meyer X⁷) 1909; Dibelius (Handbuch III, 2) 1911.

9. Inhalt des Briefes. Im Eingang dankt der Apostel Gott für die Auserwählung und Berufung der Thessalonicher zum Glauben (1, 1—5) und drückt seine Freude aus wegen ihrer Glaubenswilligkeit und Treue (1, 6—10).

I. Die persönlichen Beziehungen des Apostels zur Gemeinde (2, 1—3, 13).

Der Apostel ruft der Gemeinde Erinnerungen an die Vergangenheit wach und verweist sie auf sein Auftreten, seinen Eifer, seine Mühen und Ängste (2, 1—12) und auf ihre Bereitwilligkeit bei der Gründung des Christentums (2, 13—16). Da er sie nun verwaist sieht, verlangt er sehnlichst nach einer persönlichen Wiedervereinigung (2, 17—20), und weil er daran noch immer gehindert ist, hat er den Timotheus zu ihnen gesandt, damit er sie in ihren Drangsalen tröste und stärke (3, 1—5). Da dieser ihm günstige Nachrichten gebracht, dankt er dafür Gott mit freudigem Herzen und wünscht ihnen Gottes Beistand zum Fortschritt in Gnade und Tugend (3, 6—13).

II. Mahnungen und Lehren für die Gemeinde (4, 1—5, 24).

Die Gläubigen sollen sich vor dem heidnischen Laster der Unzucht, vor Unredlichkeit in Handel und Wandel sowie vor Müßiggang hüten (4, 1—12). Um die bange Besorgnis wegen der Verstorbenen zu bannen,[1] zeigt der Apostel, daß

[1] Aus der Apg wissen wir bereits, daß Paulus genötigt wurde, Th. früher, als es seinem Wunsche entsprochen hätte, zu verlassen. Angesichts der bedrückten Lage der Kirche lag als Trostgrund der Hinweis auf die Wiederkunft des Herrn in der Offenbarung seiner Macht zu nahe, als daß davon nicht Gebrauch gemacht worden sein sollte. Das auch sonst bekannte Verlangen der ersten christlichen Jahrhunderte nach der Parusie bestätigt solche Annahme. Diese Lehre aber war von den Christen in Th. infolge

jene wieder auferstehen und mit den noch Lebenden dem Heilande bei seiner Wiederkunft entgegengehen werden, um ewig an seiner Herrschaft teilzunehmen (4, 13—18). Da die Zeit der Wiederkunft des Herrn nicht nur unbekannt ist, sondern auch plötzlich eintreten wird, so ist stete Wachsamkeit und Bereitschaft notwendig (5, 1—11). Daran reihen sich noch Ermahnungen, die das Gemeindeleben betreffen, den Gehorsam gegen die geistlichen Vorgesetzten, das gegenseitige Verhalten, das Gebet und den Wert der Prophetengabe (5, 12—24).

Den Schluß bilden die Anordnung, den Inhalt des Briefes allen Gläubigen in Thessalonich zugänglich zu machen, Grüße und Segen (5, 25—28).

10. Aus diesem Inhalt ergibt sich, daß zwischen der Gründung der Gemeinde in Thessalonich und der Abfassung dieses Briefes ein längerer Zeitraum nicht liegen kann. Die Erinnerungen an die Bekehrungsgeschichte sind zu frisch und zu lebendig, die Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung ist zu lebhaft, als daß eine größere Reihe von Jahren verflossen sein könnte. Insbesondere ist eine der Hauptveranlassungen zur Abfassung, nämlich die Beunruhigung ob des Schicksals der Verstorbenen, derartig, daß eine Belehrung und Tröstung bald gegeben werden mußte und nach längerer Zeitfrist nicht mehr angebracht erscheinen konnte. Auch der Ausdruck der Hoffnung auf ein nicht fernes Wiedersehen und die Bitte darum zu Gott erscheinen unverständlich in einer späteren Zeit, da sie ja in der erbetenen Weise nicht in Erfüllung gegangen sind; erst auf der dritten Reise[1] kam Paulus wieder nach Thessalonich. Da nach 3, 6 der Brief bald (ἄρτι) nach der Rückkehr des Timotheus geschrieben ist, dieser aber in Korinth, und nicht in Athen,[2] zu Paulus gekommen war,[3] so muß die erste Zeit des ersten Aufenthaltes in Korinth, also etwa das Jahr 50 oder 51, als Zeit der Abfassung des Briefes angesehen werden.

---

des Abbrechens der Predigt Pauli nicht hinreichend verstanden worden. Insbesondere war man in Unruhe über das Schicksal der bereits Verstorbenen. Der Brief soll sie nun beruhigen durch die Lehre von der Auferstehung der Toten.

[1] Alle die angeführten Momente sprechen gegen die Ansicht von Hadorn (Die Abfassung der Thess in der Zeit der dritten Missionsreise Pauli, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXIV, 3/4, Gütersloh 1919), daß der Brief erst auf der dritten Reise von Ephesus aus geschrieben sei.

[2] A B^{c} K L, ferner die Peschittha und die bohairische Übersetzung haben die Unterschrift: ἀπὸ Ἀθηνῶν. Auch Theodoret, Euthalius, Oekumenius u. a. nehmen Athen als Abfassungsort an. Des weiteren vgl. v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe 17 f A. 4.

[3] Vgl. Apg 18, 5.

11. Damit sind denn auch die wichtigsten inneren sachlichen Gründe für die Echtheit dieses Schreibens gegeben;[1] hinzu treten noch formelle in Sprache, Wortschatz und Stil in einem Maße, daß, wenn überhaupt solche Gründe eine Bedeutung haben, sie für denselben Verfasser reden, dem die vier paulinischen Hauptbriefe zugehören. Auch wird es nicht zufällig sein, daß der Schluß der Didache in der Beschreibung des jüngsten Gerichtes eine auffallende Ähnlichkeit mit 1 Thess 4, 16 und 3, 13 bekundet,[2] daß im Pastor des Hermas eine Phrase aus 1 Thess 5, 13 wiederkehrt[3] und auch bei Ignatius eine Bezugnahme auf 1 Thess 5, 17 gefunden werden kann.[4] Klemens von Alexandrien zitiert öfters, und zwar wiederholt auch unter ausdrücklicher Berufung auf den Apostel Paulus, den Brief.[5] Ein Gleiches finden wir bei Origenes.[6] Irenäus führt Stellen aus unserem Briefe als Worte des „Apostels" an;[7] Tertullian, der oft davon Gebrauch macht, zitiert ihn mit dem ausdrücklichen Zusatz: in ipsa ad Thessalonicenses epistola.[8] Das Muratorische Fragment,[9] die altlateinische Übersetzung und die Peschittha zählen ihn zu den paulinischen Briefen, und selbst Marcion erkennt ihn an,[10] obschon er mit diesem Briefe bekämpft wurde.

Die ersten inneren Verdachtsgründe gegen die Echtheit glaubte 1836 Schrader[11] gefunden zu haben. Ihm folgte Baur,[12]

---

[1] Daß Paulus z. B. das AT hier nicht zitiert, findet in dem Inhalt dieses Gelegenheitsschreibens eine ausreichende Erklärung.

[2] Did. 16, 6—8: *Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος, καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη· Ἥξει ὁ Κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.* Vgl. auch Did. 3, 1 und 1 Thess 5, 22. Vgl. G. Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum ntl Schrifttum, Erlangen 1888, 39. 43 f. 88.

[3] Die Worte des Hermas: *εἰρηνεύοντες ἐν ἑαυτοῖς* (Vis. III, 6, 3; 9, 2—9; 12, 3).

[4] In den Worten des Ignatius (Ad Eph. 10, 1): *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.*

[5] Vgl. Benutzungen: Paedag. II, 9, 80 (1 Thess 5, 5—8); III, 12, 95 (1 Thess 5, 13 ff); ausdrückliche Berufungen auf den Apostel: Paedag. I, 5, 19 (1 Thess 2, 7); Strom. I, 1, 6 (1 Thess 2, 5 ff); I, 11, 53 (1 Thess 5, 21); II, 11, 48 (1 Thess 4, 9).

[6] Vgl. besonders Contra Cels. II, 65.

[7] Adv. haer. V, 6, 1: Apostolus in prima epistola ad Thessalonicenses (1 Thess 5, 23); ebd. V, 30: Hoc et Apostolus ait (1 Thess 5, 3).

[8] Vgl. Adv. Marc. IV, 5, und besonders De resur. carnis 24 (1 Thess 1, 9; 5, 1).

[9] Zeile 53—55.

[10] Vgl. bei Tertullian, Adv. Marc. V, 15, und bei Epiphanius, Haer. XLII, 9.

[11] Apostel Paulus, 5. Teil, Leipzig 1836, 23 ff.

[12] Paulus, der Apostel Jesu Christi (2. Aufl. v. Zeller) II (Leipzig 1867) 94 ff.

dem er nicht in sein historisches System paßte, da er zu sehr mit der Apg übereinstimmte und deshalb nach dieser bearbeitet sein sollte. Nur eine kleine Anzahl von Anhängern der modernen kritischen Richtung hat sich gegen die Echtheit ausgesprochen.[1] „Der Verdacht erscheint uns", bemerkt Reuß,[2] „als ein willkürlicher, einem geschichtlichen System zu Gefallen erhobener, und den etwaigen Dunkelheiten, welche dem Argwohn Vorschub leisten könnten, stehen als Bürgen für das Recht der Überlieferung manche Stellen entgegen, in welchen sich der Geist und Charakter des Apostels in ungekünstelter Weise kundgibt."

Der zweite Brief an die Thessalonicher.

Kommentare: Vgl. oben S. 93.

12. Nach der einleitenden Grußformel dieses Briefes befindet sich neben Timotheus auch Silas noch in der Begleitung Pauli. Da nun die Apg bis zur ersten Anwesenheit in Korinth den Silas stets aufführt, nach ihr aber von ihm schweigt, so ist der Schluß berechtigt, daß er sich später nicht mehr an der Seite des Apostels befunden hat. Hieraus kann denn auch die Folgerung gezogen werden, daß die Abfassung des zweiten Briefes an die Th. in die Zeit des ersten korinthischen Aufenthaltes, also gegen das Jahr 51, zu setzen ist. Solche Annahme findet ihre Bestätigung im Inhalte des Schreibens. Dieser setzt nämlich einerseits einen anderen echten Brief voraus, anderseits aber schließt er auch eine längere Zwischenzeit zwischen beiden aus.

13. Inhalt des Briefes. Der Eingang enthält die Danksagung des Apostels wegen des in fortgesetzter schwerer Verfolgung bewährten Glaubensmutes der Thessalonicher, für den bei der Wiederkunft Christi der himmlische Lohn nicht ausbleiben wird (1, 1—12).

I. Die Gemeinde und ihre Erwartung der Parusie (2, 1—17).

Die Parusie des Herrn ist nicht so nahe, als die Thessalonicher wähnen; zuerst muß der große Abfall vom Glauben kommen und der Antichrist auftreten (2, 1—5). Zwar ist dieser schon jetzt dem Geiste nach tätig; indes wird er einmal in Person offen hervortreten, aber bei der Erscheinung

[1] Noack, Ursprung des Christentums II (Leipzig 1857) 313 ff; van der Vies, De beiden Brieven aan de Thessalonicensen, Leyden 1865; ferner Br. Bauer, Loman, Holsten, Steck, Völter. Dagegen vgl. besonders Paul Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief, Berlin 1885; Zahn, Einleitung I[3] 173 ff (auch zu 2 Thess).

[2] Die Geschichte der hl. Schriften NT's[6] 77.

des Herrn seinen Untergang finden (2, 6—12). Statt mit so Fernliegendem sich zu beschäftigen, mögen die Thessalonicher sich ihrer Berufung zum Heil freuen und im wahren Glauben beharren (2, 13—17).

II. Die Gemeinde und ihre Aufgabe (3, 1—16).

Paulus bittet um die Unterstützung des Gebetes zur Erfüllung seines apostolischen Amtes (3, 1—5) und fordert unter Hinweis auf sein eigenes Beispiel zu einem ordentlichen und tätigen Lebenswandel auf (3, 6—16).

Der Schluß enthält den Segenswunsch und Gruß, vom Apostel selbst geschrieben (3, 17—18).

14. Um die Echtheit des 2 Thess aus einem inneren Grunde zu bestreiten, wird hauptsächlich beim 2. Kapitel eingesetzt. „Paulus kann", so äußert sich einer der Hauptvertreter dieses Widerpruches,[1] „wenn er nach 1 Thess 5, 2. 3 den Thessalonichern das Eintreten der ἡμέρα als Sache des unberechenbaren Momentes dargestellt hat, nicht zugleich gelehrt haben, wie 2 Thess 2, 5 vorausgesetzt wird. Dort gibt es keinerlei Anzeichen der wie ein Dieb in der Nacht

[1] H. Holtzmann, Einleitung[3] 215; ZntW II (1901) 97—108; ebenso W. Wrede, Die Echtheit des 2 Thess untersucht, in: TU XXIV, 2, Leipzig 1903; G. Hollmann, ZntW V (1904) 28—38. Den Anfang in der Verneinung des 2 Thess machte J. E. Ch. Schmidt. In seiner Bibliothek für Kritik und Exegese des NT (II [Hadamar 1801] 380 ff) sprach er zuerst Bedenken aus; in seiner Einleitung in das NT (Gießen 1804) schritt er zur Leugnung vor. Ihm schlossen sich an: De Wette in den drei ersten Auflagen seiner Einleitung, in der vierten vertritt er die Echtheit; Kern, Tübinger Zeitschr. f. Theol. II (1839) 145—214; Baur, Apostel Paulus[2] 341 ff; ferner Lipsius, Hilgenfeld, van Manen, Noack, van der Vies, Volkmar, Weizsäcker, Wendland u. a.

Dagegen verteidigen die Echtheit: Klöpper, Der 2. Brief an die Thess, in: Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen Heft 8, 1889; Jülicher, Einleitung[6] 48 ff; Clemen, Paulus I 115 ff; Zahn, Einleitung I[3] 173 ff; Wohlenberg, Der erste und zweite Thess[2] 8 ff; v. Dobschütz, Die beiden Thess 32—47; M. Dibelius, Handbuch zum NT III, 2. Vgl. auch Jacquier, Histoire I 94 ff; Fr. Maier, Die Briefe Pauli[3] 34—37; besonders J. Wrzoł, Die Echtheit des 2 Thess, in: BSt XIX, 4, 1916. Spitta (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I [Göttingen 1893] 109—154) denkt an die Abfassung durch Timotheus im Auftrag Pauli. Vgl. dagegen Belser, Einleitung[3] 442 f. Mit Recht sagt Jülicher (Einleitung 49), diese Hypothese scheitere schon an 2, 5. Harnack (Das Problem des 2 Thess, in: Sitzungsberichte der Kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften 1910, 560—578) will die beiden Thess gleichzeitig geschrieben sein lassen, und zwar 2 Thess an die judenchristliche Minorität in Thessalonich. Doch ist es schwer möglich, den Wortlaut mit einer Minoritätsadresse in Einklang zu bringen. Nach dem Vorgang von Grotius u. a. wollen J. Weiß (Das Urchristentum 217 f) und Hadorn (oben S. 94 A. 1) den 2 Thess zeitlich vor 1 Thess stellen. Die hauptsächlichsten Gegengründe stellt kurz Feine (Einleitung[3] 105) zusammen.

hereinbrechenden, die Ruhe und Sicherheit des Weltlebens plötzlich aufhebenden Parusie; von der unbedingten Unbestimmbarkeit der letzteren haben die Leser ein klares Wissen (*ἀκριβῶς οἴδατε*); hier dagegen wird vorausgesetzt, daß Paulus sie schon mit dem Inhalte von 2, 3. 4 bekanntgemacht hat, demzufolge die Nähe des Endes durch einen allgemeinen Abfall, durch das Auftreten eines *ἀντικείμενος* und dessen Attentat auf den Tempel signalisiert wird, zu welchen drei Indizien nach 2, 6. 7 noch das Verschwinden des *κατέχων* tritt." Dieser Haupteinwand gegen die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes wird durch folgende Erwägungen behoben: Wenn Paulus auch 1 Thess 5, 1 schreibt, daß die Thessalonicher einer schriftlichen Belehrung über „die Zeiten und Fristen" bis zur Parusie des Herrn nicht bedurft hätten, so schließt das doch wahrlich nicht aus, daß dieses infolge des Einflusses, den gewisse Verführer — und solche kennt ja auch das zweite Schreiben (2, 3. 15. 17) — gewonnen, nicht anders und deshalb eine Belehrung wieder notwendig geworden sei; 2 Thess 2, 6—10 enthält überdies auch teilweise noch Neues, worauf 2 Thess 2, 5 nicht hinweisen will. Alsdann: Nach 1 Thess 5, 2 hat Paulus allerdings seine Leser belehrt, was sie damals noch genau wußten (*ἀκριβῶς οἴδατε*), daß „der Tag des Herrn so wie ein Dieb in der Nacht", zu einer Zeit, wo man sich gerade sicher glaubt, kommen wird; aber das soll nicht allgemein, sondern für die Gottlosen gelten. Von diesen heißt es 1 Thess 5, 3: „Dann kommt plötzliches Verderben über sie"; von den Gläubigen heißt es im Gegenteil: „Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsternis, so daß euch der Tag überrasche wie ein Dieb" (1 Thess 5, 4). Darum schließt denn auch der erste Brief nicht aus, daß die Thessalonicher nur gewisse Kennzeichen, die dem Tage des Gerichtes vorausgehen mußten, gewußt haben. Über solche sind sie nach 2 Thess 2, 5 in der Tat vom Apostel unterrichtet worden. Daraus aber wieder, daß man ersehen könne, der Tag der Parusie des Herrn stehe noch „nicht unmittelbar" bevor, folgt noch nicht, daß man den Tag wisse. Deshalb besteht zwischen 2 Thess 2, 4 ff und 1 Thess 5, 1 ff kein Widerspruch.[1]

Wenn nun dieser Einwand auf den ersten Blick etwas Bestechendes haben mag, so muß man sich doch wundern, daß zu gleichem Ziele die Berührungen zwischen dem zweiten

[1] Es erinnert die Zusammenstellung dieser beiden Belehrungen Pauli an des Herrn Worte über das Nichtwissen des Tages des Gerichtes und die daraus folgende Ermahnung zur steten Wachsamkeit (Mt 24, 36 ff; Lk 21, 34 ff) einerseits und die Angabe gewisser Kennzeichen für Gerechte (Mt 24, 32; Lk 21, 29 ff; vgl. auch Mt 24, 15) anderseits.

Thessalonicherbriefe und der Apokalypse angeführt werden.[1] Fürwahr, Paulus ist ausreichend mit den Büchern des AT, mit den Propheten und ihrer traditionellen Auslegung vertraut, um mit der Apokalypse aus denselben Quellen schöpfen zu können.[2]

Wenn man in dem zweiten Briefe eine zum Teil erweiternde, zum Teil steigernde Wiederholung paralleler Stellen des ersten Briefes sieht,[3] so ist eine solche Verwandtschaft zuzugeben; sie beweist eben eine teilweise Fortentwicklung jener Verhältnisse, die schon beim ersten Schreiben vorlagen, und spricht gegen die Annahme einer so langen Zeit zwischen der Entstehung beider Briefe, wie sie die Leugnung der Echtheit zur Folge haben würde. Gerade die eigenartigen Verhältnisse, die für die Abfassung des 2 Thess maßgebend waren, erleichtern die Annahme, daß der Apostel sich an sein erstes Schreiben besonders eng angelehnt hat, um seine Gedanken dadurch in den Herzen der Leser zugleich in ihrer Bedeutung zu stärken und zu erläutern.[4] Im ganzen sind auch sowohl der Wortschatz als der Stil so echt paulinisch,[5] daß die verhältnismäßig wenigen eigenartigen Ausdrucksweisen keine Instanz gegen die Echtheit abgeben können. Ebenso erklärt sich die (übrigens vielfach übertriebene) Verschiedenartigkeit des Tones in beiden Schreiben durch die andersartige Situation, aus der heraus die Briefe geschrieben worden sind. Auch die Schlußworte (3, 17: „Der Gruß mit meiner Hand, des Paulus, was das Zeichen [der Echtheit] ist in jedem Briefe: so schreibe ich") sind ganz unverfänglich. Allerdings können wir die eigenhändigen Schlußgrüße nur mehr 1 Kor (16, 21), Gal (6, 11) und Kol (4, 18) durch ausdrückliche Erwähnung nachweisen. Darum braucht man aber nicht zu schließen, daß

[1] Besonders wird verwiesen auf 2, 3 (ἀποστασία) und Offb 13, 4. 8. 12. 14 f; 2, 4 (die Selbstvergötterung des Antichristes) und Offb 13, 6. 12. 14 f; 19, 20; auf 2, 9 und Offb 13, 2. 12—14; 16, 13; 19, 20 u. a. m.

[2] 2 Thess 2, 1 ff ist die zeitgeschichtliche Deutung, insbesondere auf einen Nero redivivus, keineswegs gefordert. Auch ist es abzulehnen, unter dem Antichrist Caligula und dem κατέχων den syrischen Statthalter Petronius zu verstehen (so Kellner, Jesus von Nazareth, Regensburg 1908, 320 f). Vgl. dagegen Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, in: BSt XIV, 1—2 (1909) 146 A. 1.

[3] Vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter[3] 249 f.

[4] Vgl. Wrzol 73 ff. Vgl. auch Gruner, Besteht zwischen dem zweiten und ersten Briefe an die Gemeinde von Thessalonich eine literarische Abhängigkeit? in: Weidenauer Studien II (Wien 1908) 419 ff.

[5] Vgl. Jülicher, Einleitung[6] 54: „Im ganzen ist der Stil so echt paulinisch, daß wir von dieser Seite uns nicht zu Zweifeln an der Echtheit angeregt fühlen. Einzelne Eigenheiten zeigt jeder Brief, andere sind nicht anzuerkennen." Vgl. W. Brüning, Die Sprachform des 2 Thess. Dissertat., Naumburg 1903.

sie in anderen Briefen, wie Röm und 2 Kor gefehlt hätten, daß also die Angabe 2 Thess 3, 17 unrichtig sei. Paulus sagt es meistens nur nicht ausdrücklich, die Leser des Originals konnten es aber an dem Unterschied der Schrift erkennen. Eine treffende Parallele läßt sich an einem Papyrusbrief aus dem Jahre 50 n. Chr. beobachten.[1] Eine Kritik, welche z. B. Beziehungen zwischen dem zweiten Thessalonicherbriefe und der Apokalypse so bereitwillig anerkennt, sollte sich nicht ablehnend verhalten, wenn man bei Polykarp[2] und Justinus Martyr[3] oder auch in der Didache[4] Stellen findet, die auf eine Vorlage unseres Briefes hindeuten dürften. Seit Marcion,[5] Tertullian[6] und dem Muratorischen Fragmente,[7] Irenäus,[8] Klemens von Alexandrien,[9] Origenes,[10] der altlateinischen Übersetzung und der Peschittha steht die ausdrückliche Bezeugung des paulinischen Ursprunges des zweiten Schreibens an die Thessalonicher fest.

* * *

Nach einem anderthalbjährigen Aufenthalte in Korinth schiffte sich Paulus in Kenchreä ein und reiste, begleitet von Aquila und Priscilla, in deren Hause er bis dahin Wohnung und auch Arbeit als Zeltmacher genommen hatte, nach Ephesus (Apg 18, 11—22). Daselbst predigte er in der Synagoge kurze Zeit. „Ich werde aber, so Gott will, zu euch zurückkehren", war die Antwort auf die Bitten, länger zu bleiben. Er nahm den Weg über Cäsarea nach Jerusalem, „begrüßte die Gemeinde" daselbst und kehrte nach Antiochien zurück. Von da aus trat er einige Zeit später seine

15. **Dritte Missionsreise** an, für die man am besten die Jahre 53—58 ansetzt. Ihr erstes Ziel bestand darin, die in Kleinasien bereits gegründeten Gemeinden im Glauben zu bestärken. Dabei zog er auch von Ort zu Ort durch das

---

[1] Vgl. Deißmann, Licht vom Osten[2] 108. 112 f. Auch die Worte 2, 2, die übrigens nicht auf die Verbreitung eines gefälschten Briefes hinzuweisen brauchen, sprechen nicht gegen die Echtheit. Vgl. auch Wrzoł 55 ff.

[2] Ad Phil. 11, 4 und 2 Thess 3, 15. Vgl. 11, 3 (2 Thess 1, 4).

[3] Dial. c. Tryph. 32. 110 (*τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον*) u. 2 Thess 2, 3. 4.

[4] Did. 12, 3 (*ἐραζέσθω καὶ φαγέτω*) und 2 Thess 3, 10; 16, 4 die Beschreibung des Wirkens des Antichristes (*κοσμοπλανὴς ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα*) und 2 Thess 2, 9.

[5] Bei Tertullian, Adv. Marc. V, 16 und Epiphanius, Haer. XLII.

[6] De resur. carnis 24.

[7] Zeile 54 f: verum corinthiis et thessalonicensibus licet pro correptione iteretur.

[8] Haer. III, 6, 5 (2 Thess 2, 4); III 7, 2 (2 Thess 2, 8); IV, 36, 4 (Hinweis auf 2 Thess 1, 5); V, 25, 1 (2 Thess 2, 3. 4); V, 28, 2 (2 Thess 2, 10 ff).

[9] Strom. V, 3, 17 (2 Thess 3, 1. 2).

[10] C. Cels. II, 65 ist von einem „ersten" Briefe an die Thess die Rede.

„Galatische Land" und Phrygien. Das erzählt die Apg (18, 23), und es stimmt damit die zugleich ergänzende Bemerkung des Gal (4, 13): *εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον* überein, nach welcher der Apostel daselbst schon gelegentlich seiner zweiten Missionsreise das Evangelium gepredigt hat (Apg 16, 6). Aus diesen Nachrichten allein kann nun nicht gefolgert werden, daß Paulus bei seiner zweiten Anwesenheit mit den judaistischen Irrlehrern, die den Gal veranlaßten, zu kämpfen gehabt habe; im Gegenteil, das Erstaunen über die schnell erfolgte Sinnesänderung der Galater, dem der Apostel in seinem Schreiben an diese Ausdruck verleiht (1, 6), rechtfertigt die Ansicht, daß er bei seiner zweiten Anwesenheit in diesen Gemeinden keine andere Aufgabe als bei den übrigen Kleinasiens zu lösen hatte. Wenigstens wagten es (nach 4, 18 f) die etwa schon anwesenden Irrlehrer nicht, in seiner Gegenwart ihre Behauptungen vorzutragen. Nachdem Paulus noch die übrigen kleinasiatischen Gemeinden besucht hatte, begab er sich nach Ephesus und erfüllte damit sein Versprechen, hier einmal längeren Aufenthalt zu nehmen. Da er Johannesjünger vorfand, so taufte er sie „im Namen des Herrn Jesus" und legte ihnen die Hände auf, worauf der Hl. Geist über sie herabkam. Zuerst lehrte er drei Monate lang in der Synagoge, bis ihn die Feindseligkeiten der Juden veranlaßten, sich an die Heiden zu wenden. Mit reichem Erfolge wirkte er, von Gott durch Wunder unterstützt, zwei Jahre lang in der Schule eines gewissen Tyrannos (Apg 19, 1—20). In dieser Stadt erhielt der Apostel die Veranlassung zur Abfassung des

Briefes an die Galater.

Kommentare: Windischmann, Erklärung des Briefes an die Gal, Mainz 1843; Reithmayr, Kommentar zum Briefe an die Gal, München 1865; Bisping (3. Aufl. 1883); Schaefer (I, 1890); Cornely (Cursus[2] 1909); Gutjahr, Die zwei Briefe an die Thess und der Brief an die Gal, Graz 1904; Toussaint und Steinmann (oben S. 93); Lagrange, Epître aux Galates de s. Paul, Paris 1918; — Zöckler (Strack u. Zöckler III[2]) 1894; Zahn (IX[2]) 1908; Sieffert (Meyer VII[9]) 1899; Lightfoot, St. Paul's epistle to the Gal[10], London 1890; Lietzmann (Handbuch III, 1) 1910.

Zunächst sind die Vorfragen zu erledigen: Wer waren die Galater? und: wie ist der Kreis der Empfänger dieses Briefes zu bestimmen?

16. Die Galater[1] — *Γαλάται*, eine jüngere Form von *Κέλτοι* oder *Κέλται* — sind ein keltischer Volksstamm. Ihre

[1] Zur Literatur vgl. außer den Einleitungen und Kommentaren zum Galaterbriefe: Stähelin, Geschichte der kleinasiatischen Galater bis zur

Vorfahren, die bereits seit dem 6. und besonders dem 4. Jahrhundert v. Chr. ihre ursprünglichen transalpinischen Wohnsitze zu verlassen begonnen, hatten in Pannonien und Illyrien ein eigenes Reich gegründet. Einem weiteren Vordringen nach Mazedonien und Griechenland (281—279 v. Chr.) hatte die Niederlage bei Delphi ein Ziel gesetzt. Schon vor dieser Schlacht hatte ein Teil den Weg nach Kleinasien genommen und war in den Dienst des Königs Nikomedes von Bithynien getreten (279). Das hatte ihnen außer reicher Beute auch den Besitz eines Gebietes in der Mitte Kleinasiens als Lohn eingetragen. Dennoch unternahmen sie Raubzüge in die umliegenden Landschaften, bis sie Attalus I von Pergamon zwang, sich auf ihren von Pontus, Kappadozien, Lykaonien, Phrygien, Bithynien und Paphlagonien begrenzten Besitz einzuschränken. Dieser erhielt allmählich den Namen Galatien, neben dem später wegen der Mischung mit griechischer Bevölkerung auch die Bezeichnung Gallogräzien aufkam.[1] Die Bundesgenossenschaft mit Antiochus dem Großen von Syrien brachte sie mit diesem unter römische Oberherrschaft. In ihr sahen sie, noch im Besitze einer eigenen Gauverfassung und unter eigenen Fürsten stehend, die beste Sicherheit für ihren nationalen Fortbestand. Die Treue gegen Rom im dritten Kriege gegen Mithridates (74—64) brachte außer Gebietserweiterungen dem Dejotarus († um 40 v. Chr.) noch den Königstitel über die neuen Gebiete ein. Sein Nachfolger Amyntas erreichte die Ausdehnung seiner Herrschaft über Pisidien, Isaurien, Teile von Lykaonien, Pamphylien, Phrygien und Zilizien. Nach seinem Tode jedoch ward sein ganzes Reich bis auf Teile von Pamphylien und Zilizien eine römische Provinz mit dem Gesamtnamen Galatia (25 v. Chr.). Aber auch dann behielten die Galater ihre innere politische Organisation, ihre Gliederung in die drei Hauptstämme, die Tektosagen, Tolistobogier und Trokmer, und eine gewisse Selbständigkeit in der Verwaltung innerer Angelegenheiten; ihre Sprache dagegen war mehr und mehr, zumal in den Städten,[2] der griechischen gewichen. Auf religiösem Gebiete hatte sich griechisch-römischer Einfluß geltend gemacht. Neben Resten

---

Errichtung der römischen Provinz Asia², Leipzig 1907; J. Weiß, RE X 554 ff (Art. Kleinasien); Bürchner und Brandis, Galatia, in: Pauly-Wissowa XIII (1910) 519—559; Steinmann, Der Leserkreis des Gal, in: NtA I, 3—4, 1908, 17 ff.

[1] Vgl. Strabo, Geogr. XII, 5, 1.

[2] Länger hatte sie sich auf dem Lande erhalten, und Hieronymus (In ep. ad Gal l. II) fand eine Verwandtschaft mit der in der Gegend von Trier, wo zu seiner Zeit Kelten waren. Deshalb sind die Galater auch nicht als germanischen Ursprungs (so u. a. Wieseler und Holsten) anzusehen. Vgl. dazu Steinmann, Der Leserkreis des Gal 17.

des alten keltischen Kultus, wie Eichenhainen, eigenen Arten von Wahrsagerei und selbst Menschenopfern hatten der orgiastische phrygische Kybeledienst sowie griechischer und römischer Götzendienst, besonders die göttliche Verehrung der Kaiser, Boden gewonnen. Nicht mit Unrecht wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Galater „die gleiche keltisch-cymrische Abstammung mit den Iren und, ihrem vorwiegenden Grundbestandteile nach, mit den heutigen Bewohnern Frankreichs" bekunden „durch ihre Fähigkeit tiefer Aufregung des Gemütes und herzlichen Erfassens der Wahrheit und ihres Verkünders (Gal 4, 14), neben ebenso schnellem Wiederirrewerden an dem Erfaßten".[1] Über jüdische Ansiedelungen im nördlichen Galatien haben wir keine Nachrichten.[2] Gleichwohl ist es höchst wahrscheinlich, daß in den Städten (Ancyra, Pessinus) Juden wie überall gewesen sind.

17. Schon die Übereinstimmung zwischen diesem Bilde von den Galatern und dem aus dem Briefe sich ergebenden von seinen Lesern führt zu der Annahme, daß die Adressaten des Gal die Bewohner der Landschaft Galatien waren, und nicht in der ganzen römischen Provinz Galatia, wozu insbesondere die Städte Antiochien in Pisidien, Derbe, Lystra und Ikonium[3] gehörten, zu suchen sind.[4] Hierfür sprechen die Anrede *Γαλάται* (3, 1), die für einen Volksstamm jedenfalls besser als für die Bewohner einer jüngeren römischen Provinz mit vorwiegend griechischer Bevölkerung paßt; ferner die Tatsache, daß der Name Galatia bei Profan-

[1] Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater 5.

[2] Was man für Ancyra aus Flav. Josephus (Ant. XVI, 6, 2) entnehmen wollte, beweist nichts.

[3] Nach einer Inschrift aus der Zeit des Claudius und Nero (Corpus Inscr. Graec. 3991) gehörte auch Ikonium zur Provinz Galatien: Der *ἐπίτροπος Γαλατικῆς ἐπαρχείας* wird als Wohltäter von Ikonium gefeiert. Doch nennt Brandis (Pauly-Wissowa 555 f) diese Ausdrucksweise eine „ganz singuläre Formulierung des Begriffs" und erwähnt eine andere Inschrift (Athenische Mitteilungen XII 182): *ἐπίτροπος Γαλατίας καὶ τῶν σύνεγγυς ἐθνῶν.* Man empfand eben die einzelnen Teile der Provinz immer noch als selbständige Landschaften, wie es ja auch in Inschriften bisher keinen legatus pro praetore Galatiae, sondern nur legati Galatiae Lycaoniae Pisidiae Isauriae usw. gibt. Etwas Ähnliches gilt von den verschiedenen Landtagen der gleichen Provinz.

[4] Die ganze römische Provinz Galatien (gemischte Südgalatienhypothese) nehmen an: Mynster, Einleitung in den Brief an die Galater, Kopenhagen 1825; Cornely, Introductio III[2] 415 ff; Jacquier, Histoire I 171 ff; eine Zeitlang auch Zahn. Nur an den Süden der Provinz (reine Südgalatienhypothese denken: Perrot, De Galatia provincia Romana, Lutetiae Parisiorum 1867; Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte II 528 ff; Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter[3] 227 ff; Clemen, Paulus I 33 ff; II 132 ff; J. Weiß, RE X 554 ff; Das Urchristentum 223 ff; vor allem Ramsay, St. Paul the traveller[11] 89 ff und V. Weber, Die Adressaten des Gal, Ravensburg 1900. Ihm folgen Belser, Einleitung[2] 409 ff; Gutjahr, Einleitung[2] 266 ff.

schriftstellern und in Inschriften, ja selbst in römisch-staatlichen Inschriften oft genug für die Landschaft und nicht nur für die ganze Provinz gebraucht wird.[1] Nachweisbar sind im 1. und 2. Jahrhundert nach Christus die alten Landschaftsnamen Pisidien und Lykaonien erhalten geblieben. Paulus aber bedient sich durchaus nicht mit Konsequenz der römischen Provinznamen.[2] So versteht er Gal 1, 21 unter Syrien nicht die römische Provinz, sondern die antiochenische Landschaft. Dasselbe gilt von der Apg; denn diese gebraucht sowohl die Bezeichnung *Γαλατικὴ χώρα* (16, 6; 18, 23) als die Namen Lykaonien, Pisidien, Phrygien u. a. (2, 10; 13, 14; 14, 6. 24; 16, 6; 18, 23), obschon diese wenigstens zum Teile zur Provinz Galatien gehörten. Was übrigens Paulus über seinen Aufenthalt bei den Galatern sagt, daß er durch Krankheit zum Bleiben veranlaßt worden sei, paßt nicht zu dem Berichte der Apg über sein Wirken in den Städten Antiochien, Ikonium, Lystra und Derbe gelegentlich der ersten und zweiten Reise, wohl aber zu ihrer Bemerkung: *διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν.*[3] Daß die Apg sonst nichts Näheres über die Gründung dieser Gemeinden, die unseren Brief veranlaßt haben, erzählt, kann nicht befremden; denn dasselbe trifft auch bei Rom und Kolossä zu, und doch haben wir einen Römer- und Kolosserbrief.[4] Die geographischen Bedenken, der Weg von Syrien nach Ephesus sei nicht durch Galatien gegangen, setzen voraus, daß Paulus nur den direkten Weg habe nehmen können. Dazu kommt, daß er Apg 16, 6 (und auch im folgenden) unter einem höheren Einflusse stehend geschildert wird. Der Geist hindert ihn,

---

[1] Vgl. dazu Steinmann, Der Leserkreis des Gal 61 ff. Vgl. oben S. 103 A. 3.

[2] Vgl. Steinmann, Der Leserkreis des Gal 76 ff.

[3] Diese Worte aus Apg 16, 6 lassen sich nicht dadurch beiseite schieben, daß man sie als Rekapitulation des vorhergehenden Berichtes über die Mission in Südgalatien auffaßt. So vor allem Ramsay (The church in the Roman Empire[8], London 1904, 78 ff), der den Ausdruck dann im Sinne von „das phrygisch-galatische Land" nimmt. Mit 16, 5 ist ein deutlicher Abschluß des Vorhergehenden gegeben, und nun folgt die Weiterführung der Erzählung. Ganz grundlos ist ferner der Versuch, die Worte *καὶ Γαλατικὴν χώραν* einfach als Glosse zu streichen, die aus Apg 18, 23 eingedrungen sei. So J. Weiß, RE X 559 (Das Urchristentum 225 A. 3 setzt er es als echt voraus); V. Weber, Die Adressaten des Gal 73 f; Belser, Einleitung[2] 423. Vgl. dagegen Steinmann, Der Leserkreis des Gal 175 ff.

[4] Überhaupt sucht man die Meinung, daß Galatien von der römischen Provinz zu verstehen sei, mit dem argumentum e silentio, namentlich aus der Apg, zu stützen; dabei geht man aber von der als unrichtig erweisbaren Anschauung aus, daß die vorhandenen Quellen über die Reisen des Apostels ein erschöpfendes Bild geben müßten. Fast kleinlich mutet der Einwand an, Apg 16, 6 werde nicht ausdrücklich hervorgehoben, daß Paulus auch wirklich in Galatien gepredigt habe. So J. Weiß, Das Urchristentum 228.

den Weg nach dem Westen einzuschlagen. Übrigens ist nicht gesagt, daß Paulus die ganze Landschaft Galatien besucht haben müßte; es genügt, die Gegend um Pessinus anzunehmen.[1] Das argumentum e silentio, in Nordgalatien gebe es keine inschriftliche Spuren für das Vorhandensein von Christen in alter Zeit, ist an sich schon recht wertlos. Neuerdings hat man aber auch eine Inschrift gefunden,[2] die das Martyrium eines Gaianus und seiner Genossen zu Ancyra beweist.[3]

18. Nachdem festgestellt ist, daß die Adressaten des Briefes die Bewohner der Landschaft Galatien waren, kann die Zeit der Abfassung nicht vor der dritten Missionsreise angesetzt werden, da der Apostel schreibt (4, 13): *εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον*. Zweimal also hatte er ihnen gepredigt; gelegentlich der ersten Missionsreise war er jedoch nicht zu ihnen gekommen.[4] Anderseits aber muß der Brief auch bald nach der zweiten Anwesenheit des Apostels in Galatien geschrieben worden sein, denn nur so erklärt sich hinreichend die im Anfange des Schreibens (1, 6) ausgedrückte Verwunderung über die schnelle Sinnesänderung der Galater. Danach würde denn die erste Zeit des ephesinischen Aufenthaltes als Abfassungszeit (das Jahr 53 oder 54) anzunehmen sein.[5] Damit steht auch im Einklange, daß nach dem ersten Korintherbriefe (16, 1), der noch in Ephesus geschrieben

---

[1] Deißmann zeichnet auf seiner Karte den Weg des Apostels bis zur Hauptstadt Ancyra.

[2] Ramsay hat den Fund besprochen. Er setzt das Martyrium in die Zeit des Traian oder Domitian. Vgl. Steinmann, BZ VIII (1910) 274—277.

[3] Für die Ansicht, daß Galatien die Landschaft und nicht die römische Provinz bezeichne, treten unter den neueren protestantischen Autoren u. a. ein: Wieseler, W. Grimm, Holsten, Lightfoot, Hilgenfeld, H. Holtzmann, B. Weiß, Bleek-Mangold, Godet, Usteri, Rückert, Sieffert, Lipsius, Jülicher, v. Dobschütz, Harnack, Schürer, Schmiedel, Hoennicke, Barth, Deißmann, Brandis, Moffatt, Williams; und die Katholiken Hug, Windischmann, Reithmayr, Bisping, A. Schaefer, Aberle, J. Schäfer, Pölzl, Kaulen, Felten, Trenkle, besonders Steinmann (oben S. 101 A. 1). Ausführliche Literaturangabe bei Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal 8 f.

[4] Die Vertreter der Südgalatientheorie lassen den Gal teilweise schon vor dem Apostelkonzil geschrieben sein, da Paulus im Süden der Provinz bereits auf der ersten Reise gewesen ist (so V. Weber und Belser); Ramsay und Zahn dagegen denken an die Zeit gleich nach dem Konzil. Die Abfassung vor dem Konzil ist vom Standpunkte der nordgalatischen Theorie aus natürlich unmöglich; sie scheitert vor allem aber an der Identität der Berichte Gal 2, 1 ff und Apg 15. Über den neuen Einwand von V. Weber gegen diese Identität aus Gal 2, 10 s. oben S. 86 A. 2 und 89 f A. 1.

[5] Diese Ansicht wird bereits vertreten von Marius Victorinus, Claudius von Auxerre (von Turin, was wahrscheinlicher) und der Mehrzahl der neueren Interpreten. Nach der Unterschrift in B: *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης* nehmen Theodoret, Eusebius, Hieronymus, Oekumenius und Estius Rom als Entstehungsort an.

wurde, die Sammlungen für die Armen in Jerusalem, deren auch Gal 2, 10 Erwähnung geschieht, in den galatischen Kirchen bereits abgeschlossen sind.

19. Die Veranlassung des Galaterbriefes. Bald nach der Abreise des Apostels traten in den galatischen Gemeinden judaisierende Irrlehrer[1] auf, welche in ihnen Verwirrung anrichteten (1, 7). Ihr Ziel war nach der Beschreibung unseres Briefes dasselbe, welches das proselyteneifrige Judentum verfolgte, mittels des atl Gesetzes eine Herrschaft über die Völker zu gewinnen.[2] Sie wollten die Galater zunächst von der übrigen heidenchristlichen Welt trennen, um sie so an sich zu fesseln (4, 17) und sich in ihnen zu rühmen (6, 13). Dabei gleichen diese Verführer auch darin den Pharisäern, daß sie nur den von ihnen Verleiteten die schließlich nicht zu erfüllenden Lasten des Gesetzes auferlegten, selbst aber sie mit keinem Finger anrührten (6, 12 f; Mt 23, 4; Lk 11, 46). Zu diesem Ziele behaupteten sie nun, daß die Rechtfertigung durch die „Werke des Gesetzes", besonders durch die Vornahme der Beschneidung, und nicht durch den Glauben bedingt sei (2, 15 ff; 3, 2 ff). Um die Notwendigkeit der Fortdauer des mosaischen Gesetzes[3] zeigen zu können (vgl. die Gegenbeweisführung in 3, 19 ff), mußten sie vorab die Autorität Pauli, der die Freiheit von der Herrschaft des mosaischen Gesetzes entschieden gelehrt hatte, zu untergraben suchen. Das um so mehr, als ihn die Galater „wie einen Engel Gottes" aufgenommen hatten und alles für ihn zu opfern bereit gewesen waren (4, 14 f). Zu diesem Zwecke nun behaupteten die Judaisten, daß die Lehre und die Praxis des Kephas, Jakobus und Johannes eine andere als die des Paulus sei, daß jene die angeseheneren und wahren Apostel

[1] Lütgert (Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Gal, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXII, 6, Gütersloh 1909) nimmt außerdem noch antinomistische Gegner des Apostels an.

[2] Vgl. oben S. 88.

[3] Diese Lehre der Judaisten kann nicht gegen die Nordgalatientheorie eingewendet werden, weil ja dann der Beschluß des Apostelkonzils nichts gefruchtet hätte. Gewiß hat er das überall, wo nicht Judaisten, die doch außerhalb der Kirche standen, erneute Verwirrung anrichteten. Es zeigte sich eben wie nach anderen Konzilsbeschlüssen auch, daß die Irrlehrer dadurch nicht auch schon aufhörten, ihre Versuche fortzusetzen. Gerade die abgelegene Landschaft Galatien wurde von ihnen aufgesucht, weil sie hoffen konnten, hier ungestört ihre Niederlage in Jerusalem ausgleichen zu können. Es ist nicht berechtigt, die Lehre der Judaisten in ihrer Tragweite abzuschwächen, oder gar den Apostel der Übertreibung zu zeihen (so C. H. Watkins, Der Kampf des Paulus um Galatien, Tübingen 1913, 20 ff), wenn natürlich auch das subjektive Moment sehr stark in die Erscheinung tritt und die Darstellung nicht als nüchternen historischen Bericht werten läßt. Vgl. Lagrange, Les judaïsants de l'épître aux Galates, in: Revue biblique 1917, 138—167.

seien, was von diesem nicht gesagt werden könne (1, 9; 2, 1 ff). Es wurde die Akkommodation an die Anschauungen der Judenchristen mißdeutet und mißbraucht. Einen teilweisen Erfolg hatten die Irrlehrer bereits erreicht. Es waren die jüdischen Fest- und Fasttage in Aufnahme gekommen (4, 10), minderwertige Lehren hatten Anklang gefunden (4, 9), und man war daran, besonders auch die Beschneidung als ein Heilsmittel anzunehmen. Vollendet jedoch war der Abfall vom Evangelium noch nicht (1, 6; 4, 11. 19 f. 21). In dieser Zeit der Gefahr schrieb der Apostel seinen Brief an die bedrohten Gemeinden.

20. Inhalt des Briefes. Im Eingang werden bereits die Hauptgedanken des ganzen Briefes: die Vollwertigkeit des Apostolats Pauli und die Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus angedeutet (1, 1—5) und die Verhältnisse geschildert, aus denen das Schreiben hervorgegangen ist (1, 6—10).

I. Das paulinische Evangelium nach seinem Ursprung (1, 11—2, 21).

Paulus hat sein Evangelium unmittelbar von Gott, nicht von Menschen erhalten. Zu diesem Zweck erinnert er an seine von Menschen unabhängige Berufung (1, 11—16) und an seine langjährige selbständige Missionstätigkeit (1, 17—24); sodann verweist er auf seine zu Jerusalem durch die Säulenapostel erfolgte Anerkennung im Heidenapostolat (2, 1—10) und auf die zu Antiochien dem Petrus gegenüber gewahrte Autorität und Gleichberechtigung der Heidenchristen (2, 11—21).

II. Das paulinische Evangelium nach seinem Inhalt (3, 1—5, 12).

Der Apostel beruft sich zunächst auf die eigene Erfahrung der Galater: nicht die Gesetzesbeobachtung, sondern das gesetzesfreie Evangelium hat ihnen Rechtfertigung und Heil gebracht (3, 1—5). Sodann führt er die Schrift des AT vor; diese lehrt, daß Abraham weder durch die Beschneidung noch durch ein Gesetzeswerk, sondern kraft seines Glaubens an die göttlichen Verheißungen die Rechtfertigung erlangt hat (3, 6—9). Weit entfernt, die Rechtfertigung zu bewirken, bringt das Gesetz vielmehr Fluch (3, 10—18). Gleichwohl war es nicht bedeutungslos: es sollte durch Weckung und Schärfung des Sündenbewußtseins und der Erlösungsbedürftigkeit auf Christus vorbereiten (3, 19—24). Mit der Ankunft Christi war seine erzieherische Aufgabe zu Ende und schlug die Stunde der Befreiung vom Gesetze für alle (3, 25—29), wie auch in der natürlichen Ordnung die Vormundschaft aufhört, wenn der Zeitpunkt der Mündigkeit da

ist (4, 1—7). Wollten darum die Galater das adelige Gut der Freiheit vom Gesetze mit dem Stande der Knechtschaft vertauschen, so wäre das ein bedauerlicher Rückfall, und die Arbeit des Apostels an ihnen illusorisch (4, 8—11). Mögen sie daher bei der alten Anhänglichkeit an ihn und sein Evangelium bleiben (4, 12—20). Sie sind, wie die Familiengeschichte Abrahams lehrt, als Kinder der Verheißung freie Söhne, keineswegs Knechte (4, 21—31). Wollten sie die christliche Freiheit verlassen und zum Mosaismus zurückkehren, so würden sie die innige Verbindung mit Christus lösen und des Heiles verlustig gehen (5, 1—12).

III. Das paulinische Evangelium im Leben der Gläubigen (5, 13—6, 10).

Weit entfernt, ein Freibrief für ein zügelloses Leben zu sein, fordert das gesetzesfreie Evangelium einen Wandel im Geist, der den Lüsten und Werken des Fleisches entgegen ist und sich in herrlichen Tugenden kundgibt (5, 13—23). Frei von Selbstsucht und Selbstgefälligkeit sucht der Gläubige Gutes zu tun, um dadurch dereinst das ewige Leben zu erlangen (5, 24—6, 10).

Im Schluß wiederholt der Apostel nochmals den Hauptgedanken des ganzen Briefes und legt im Gegensatze zu der eigenen Selbstlosigkeit die selbstsüchtigen Beweggründe der Verführer bloß. Schließlich folgt der übliche Segenswunsch (6, 11—18).

21. Diese Inhaltsangabe zeigt ein einheitliches, in seiner Gliederung klar vor uns liegendes Ganze. Die Ziele des Briefes werden im Auge behalten, wenn auch das tiefbewegte Herz einmal dazwischen zu Worte kommt. Darum ist es unmöglich, ihn zu zerstückeln, verschiedene Teile herauszuschälen und eine kurze ursprüngliche Gestalt übrigzulassen.[1] Für die Echtheit des Ganzen aber redet überzeugend die Darstellung des Briefes. Wir sehen den Verfasser vor uns bald tief bewegt vor Schmerz über den unseligen Weg, den seine Gemeinde einzuschlagen begonnen, dann in heiligem Eifer gegen Irrlehrer, die das Heilswerk seines Herrn und Meisters herabsetzen, immer aber beseelt von der Liebe und Milde eines Vaters, einer Mutter, denen das wahre Glück ihrer Kinder über alles geht. Dabei waren die konkreten Zeitverhältnisse, die den Brief veranlaßt haben, solche, daß sie, in rascher Entwicklung begriffen, unmöglich längere Zeit gedauert haben können. Und nun sollte man annehmen,

[1] Vgl. besonders Steck und Völter. Dagegen Clemen, Paulus I 43 ff. Über den Versuch von W. Schanze s. oben S. 77.

daß ein späterer Fälscher sich dahinein zurückversetzt und einen so konkreten und lebhaft bewegten Brief verfaßt habe, und daß weiterhin ein so entstandenes Schreiben ohne jede Beanstandung überall als echt aufgenommen und anerkannt worden sei! Darum gehörte denn auch der Galaterbrief „zu denjenigen Dokumenten des Christentums, deren Echtheit als so gut wie allgemein anerkannt betrachtet werden kann".[1] Benutzt ward er nachweisbar schon in den Zeiten der apostolischen Väter. So finden sich eigenartige Ausdrücke, wie *Ἰουδαϊσμός, ἰουδαίζειν, κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν*, und mit aller Wahrscheinlichkeit auch eine Nachbildung von Gal 1, 1 bei Ignatius[2]; ferner lesen wir Gal 4, 26 in Polykarps Briefe an die Philipper[3] von dem himmlischen Jerusalem und werden auch sonst wiederholt durch Redewendungen an den Galaterbrief erinnert.[4] Das Gal 3 (Röm 4) gebrauchte Beispiel von Abraham und seinem Glauben findet sich im Barnabasbriefe[5] wieder. Auch der Brief an Diognet[6] und die Oratio ad Graecos[7] entbehren der Ähnlichkeiten mit dem Galaterbriefe nicht. Die echt paulinischen Lehren, daß Christus „für uns ein Fluch geworden ist", daß Abraham nicht durch die Beschneidung, sondern durch den Glauben gerechtfertigt worden, trägt Justinus[8] vor. Mit Irenäus,[9] der Peschittha, der altlateinischen Übersetzung, dem Muratorischen Fragmente, Klemens Alexandrinus[10] und Tertullian[11] beginnt die ausdrückliche Bezeugung des Briefes, den auch Häretiker, z. B. Valentinus,[12] die Ophiten[13] und besonders Marcion,[14] dem er ein Hauptbrief adversus Iudaismum war, anerkannt haben.

Abgesehen davon, daß der englische Deist Evanson die Echtheit der ntl Schriften mit Ausnahme des Lukasevangeliums bezweifelte, hat erst Bruno Bauer, der die ganze

---

[1] So bekennt auch Steck a. a. O. 1.

[2] Vgl. Ep. ad Magn. 8, 10; ad Philad. 1, 1 (*ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν*); auch ad Rom. 2, 1 (*οὐ γαρ θέλω ὑμᾶς ἀνθρωπαρεσκῆσαι, ἀλλὰ θεῷ ἀρέσαι ὥσπερ καὶ ἀρέσκετε*) und Gal 1, 10.

[3] Ad Phil. 3, 3.

[4] Vgl. 5, 1 und Gal 6, 7; 9, 2 und Gal 2, 2.

[5] Barn. 13. Barn. 19, 8 ist eine auffallende Parallele zu Gal 6, 6. Auch Lietzmann (Handbuch zum NT III, 1, 261) will diese „volle Parallele" gelten lassen.

[6] 10, 6 (*ἀλλ' ὅστις τὸ τοῦ πλησίον ἀναδέχεται βάρος*) und Gal 6, 2.

[7] Kap. 5 (*γένεσθε ὡς ἐγὼ, ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς*) und Gal 4, 22.

[8] Dial. c. Tryph. 95. 96 und Gal 3, 13.

[9] Haer. III, 7, 2 und Gal 3, 19.

[10] Paed. I, 6, 33 und Gal 4, 1 ff; Strom. III, 15, 99 und Gal 4, 19.

[11] Adv. Marc. V, 1 und Gal 1, 1.

[12] Nach Irenaeus, Haer. I, 3, 5.

[13] Nach Hippolyt, Philos. 106—114.

[14] Bei Tertullian, Adv. Marc. V, 1—4.

evangelische Geschichte auf einen bewußt dichtenden Urevangelisten, Markus, zurückführen wollte und deshalb die paulinischen Briefe nicht gebrauchen konnte, in seiner „Kritik der paulinischen Briefe“ (Berlin 1852) auch den Galaterbrief verworfen. Ihm folgten Loman,[1] Allard Pierson, S. A. Naber,[2] Steck,[3] Völter[4] und Friedrich.[5] Als Gründe dienen argumenta e silentio, ferner neue Hypothesen, z. B. andere als die bisherige Datierung der klementinischen Schriften, Umkehr des schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Justinus und dem Galaterbriefe, insbesondere vermeintliche Differenzen zwischen diesem und der Apg, die zuungunsten des ersteren ausgedeutet werden. Eine solche Beweisführung, die alles fertig bringen kann, hat naturgemäß lebhaften und berechtigten Widerspruch erfahren.[6]

* * *

22. In die Zeit des etwa dreijährigen[7] ephesinischen Aufenthaltes fällt auch die Abfassung unseres ersten Korintherbriefes (1 Kor 16, 8; vgl. auch 16, 19). Bis dahin hatte Paulus Korinth noch nicht wieder besucht,[8] denn nirgends ist im ersten Korintherbriefe von anderen mündlichen Belehrungen und Auseinandersetzungen die Rede als von solchen, welche in die Zeit der Gründung der Gemeinde fallen[9]; ein Umstand, der dadurch an Bedeutung gewinnt, daß auf ein früheres Schreiben hingewiesen wird (1 Kor 5, 9—11). Auch wären Worte wie 4, 18: „als käme ich nicht zu euch“ schwer zu begreifen; und 1, 11; 5, 1; 11, 18 ist nicht von eigenen Erfahrungen, sondern von Mitteilungen, die ihm geworden, die Rede. Die Worte aber (16, 7): οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι (eben jetzt) ἐν παρόδῳ (im Vorbeigehen) ἰδεῖν besagen nicht, daß der Apostel sie schon einmal „im Vorbeigehen“ — womit

[1] Quaestiones Paulinae, in: Theol. Tijdschrift 1882. 1883. 1886. Vgl. oben S. 16.

[2] A. Pierson et S. A. Naber, Verisimilia, Amsterdam et Haag 1886.

[3] Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, Berlin 1888.

[4] Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe, Tübingen 1890; Paulus und seine Briefe, Straßburg 1905.

[5] Die unechtheit des galaterbriefes, Halle 1891.

[6] Vgl. Gloël, Die jüngste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft, Erlangen 1890; Godet, Einleitung I 141 ff; Clemen, Paulus I 18 ff; Belser, Einleitung[2] 414 ff.

[7] Vgl. Apg 20, 31 und 19, 8. 10. 21. 22 (ἐπέσχεν χρόνον). Vgl. unten S. 120.

[8] Vgl. Belser, Pauli Reisen nach Korinth, in: Theol. Quartalschrift LXXVI (1894) 15 ff; Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther, Freiburg 1910, 14 f. Die Ansicht, daß Paulus vor der Abfassung des ersten Korintherbriefes zweimal in Korinth gewesen sei, wird vertreten von Bisping, Credner, Reuß, Wieseler, Hausrath, Holsten, Schmiedel, Klöpper, Räbiger, V. Weber, Zahn.

[9] Vgl. 1 Kor 1, 10 ff; 2, 1; 3, 1. 10. 11; 4, 15; 9, 1. 2; 15, 1. 2.

natürlich nicht der erste 1½jährige Aufenthalt gemeint sein kann — besucht habe, sondern nur, daß er in Korinth gleich längere Zeit verweilen wolle.

Der erste Brief an die Korinther.

Kommentare: Bisping (3. Aufl. 1883); Cornely (Cursus², 1909); Schaefer (II, 1903); Gutjahr, Die zwei Briefe an die Kor, Graz u. Wien 1910 u. 1917; Toussaint (oben S. 93); Sickenberger, Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Kor und sein Brief an die Röm, Bonn 1919; — Schnedermann (Strack u. Zöckler III²) 1894; Bachmann (Zahn VII²) 1910; Lietzmann (Handbuch III, 1) 1907; Schmiedel (Hand-Commentar II, 1) 1892; Heinrici (Meyer V⁸) 1896; J. Weiß (Meyer V⁹) 1910.

23. Es waren weniger die Nachkommen der Hellenen, sondern ganz vorwiegend römische Ansiedler, die Paulus vorfand,[1] als er von Athen nach Korinth[2] kam. Lucius Mummius hatte die Stadt zerstört, zu der Zeit, da Griechenland als Teil von Macedonia römische Provinz wurde (146 v. Chr.). Erst Cäsar baute die Stadt als Colonia Iulia Corinthus wieder auf, und nach der Schlacht bei Actium (31) machte sie Augustus zur Hauptstadt der selbständigen Provinz Achaia. Nicht geistige, sondern vorwiegend materielle Interessen bildeten, durch die außerordentlich günstige Lage an zwei Meerbusen[3] gefördert, das Streben der gemischten Bevölkerung. So fand man in Erwerb und Genuß den Inhalt des Lebens. Dementsprechend gestalteten sich denn auch die sozialen Verhältnisse: neben großem Reichtum gab es eine tiefe, der Selbstachtung entbehrende Armut. Der religiöse Kult hatte ein orientalisches Gepräge angenommen, insbesondere wurde der Aphroditekultus in der entartetsten Weise gepflegt.[4] So hatte diese Stadt dem Apostel als Bild dienen können, als er daselbst den tiefsten Fall der Heidenwelt mit jenen erschreckenden Farben schilderte, die wir im Briefe an die Römer (1, 21 ff) finden. In einen sittlich-religiösen Gegensatz dazu traten die Juden, die sich dort zahlreich niedergelassen hatten.[5] Sie genossen darum nicht nur großes

---

[1] Pausanias, II, 1, 2; Strabo, VIII, 6, 23.

[2] Vgl. J. Weiß, RE VII 160—168 (Art.: Griechenland im apostolischen Zeitalter).

[3] Horaz (Od. I, 7, 2) nennt es: bimaris Corinthus.

[4] Auf der Höhe von Akrokorinth befand sich das berühmte, reich dotierte Heiligtum der Aphrodite. Strabo (VIII, 6, 20) erzählt vom alten Korinth, daß es über 1000 Hierodulen besessen habe. Die griechische Sprache bildete die Worte: *κορινθιάζεσθαι* = Unzucht treiben; *Κορινθία κόρη* = Hetäre. Vgl. auch Munzinger, Paulus in Korinth. Neue Wege zum Verständnis des Urchristentums, Heidelberg 1908, 43 ff.

[5] Vgl. Apg 18, 4 ff. Interessant ist die in Korinth gefundene Inschrift: [*Συνα*]*γωγὴ Ἑβρ*[*αίων*]. Mit ihren ungelenken Schriftzügen zeigt sie, daß

Ansehen, sondern zogen auch viele Proselyten an sich. Aber gerade dieser Umstand trägt zur Erklärung der uns bereits bekannten[1] Tatsache bei, daß die Juden in ihrer Selbstgenügsamkeit und ihrem Pochen auf den Vorrang vor den übrigen Korinthern dem universalen Evangelium Widerstand leisteten. Dagegen fand es bei den unglücklichen Heiden, die noch nicht ganz im Genuß versunken waren, einen bereiten Boden. Der Brief bestätigt die Annahme, daß zwar Judenchristen aus der Christengemeinde Korinths nicht auszuschließen sind, daß aber Heidenchristen die überwiegende Mehrheit ausgemacht haben (vgl. 12, 2: ὅτε ἔθνη ἦτε; 6, 9. 10: Hinweis auf heidnische Laster). Diese aber gehörten ihrer sozialen Lage nach nicht zu den Großen und Angesehenen der Stadt (1, 26 ff); ja es mag eine gute Anzahl von Sklaven in der Gemeinde gegeben haben.[2]

Der lebhafte Verkehr, in dem Korinth mit dem Orient und Okzident stand, macht es begreiflich, daß die junge Gemeinde daselbst von den Bestrebungen jener judenchristlichen Richtung, der wir in den Gemeinden Galatiens begegnet sind, nicht unberührt blieb. Diese bediente sich ungefähr der nämlichen Mittel, um zum Ziele zu kommen. So beriefen sie sich auf die Autorität des Petrus (1 Kor 1, 12: ἐγὼ δὲ Κηφᾶ) und suchten diesem und anderen Aposteln gegenüber das Ansehen des Paulus herabzusetzen. Auch hatten sie einige Empfehlungsschreiben (2 Kor 3, 1), wahrscheinlich aus Jerusalem, mitgebracht, um sich so für die Predigt ihres „anderen Evangeliums" (2 Kor 11, 14), welches sich im wesentlichen wohl mit dem Gal 1, 6 genannten gedeckt haben

---

sie wohl als Türschrift einer Synagoge diente, wo die ärmere Bevölkerung verkehrte. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten[2] 9 (hier auch eine Nachbildung).

[1] Heinrici (Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther, Berlin 1880, 7 f) und Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter[3] 259 f) wollen den Bericht der Apg beanstanden, weil nirgends im Korintherbriefe von einem Bruche mit dem Judentum die Rede sei; Klugheit und Erfahrungen hätten den Apostel von einem neuen Versuche der Predigt bei den Juden abhalten sollen. Allein der Korintherbrief wandte sich nur an Gläubige und hatte keine Veranlassung, sich mit den ungläubigen Juden zu befassen, zumal seit der ersten Anwesenheit eine längere Zeit vergangen und daselbst die Anstrengungen der Juden im Unterschiede z. B. zu Thessalonich erfolglos geblieben waren; alsdann will ja Paulus auch noch später (Röm 9, 3; 11, 14) Juden für das Evangelium gewinnen. Auch J. Weiß (Der erste Korintherbrief S. XII) sagt: „Dieser Zug, von der Tübinger Schule als konventionell und tendenziös verworfen, gibt keinen Anlaß zu ernstlichen Zweifeln."

[2] Vgl. 1 Kor 7, 21 ff. Zur Auslegung von 7, 21 (im freiheitlichen Sinne) vgl. Steinmann, Paulus und die Sklaven zu Korinth. 1 Kor 7, 21 aufs neue untersucht, Braunsberg 1911. Die gegenteilige Auffassung bei Kiefl, Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, Kempten und München 1915.

dürfte,[1] zu legitimieren. Auch der gleiche Beweggrund, „Ruhm im Äußeren und nicht im Inneren" zu erlangen, begegnet uns. Erfolge in dem Umfange wie in Galatien scheint diese Richtung in Korinth jedoch nicht erzielt zu haben, denn wir lesen nichts davon, daß sie auf die Vornahme der Beschneidung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes gedrungen hätte, wohl aber, daß sie die Zugehörigkeit zum Volke der Juden als einen besonderen Vorzug bezeichnete (2 Kor 11, 22). Wenn nun begreiflicherweise diese Partei ihren Anhang hauptsächlich unter Judenchristen fand, so waren Heidenchristen, und vielleicht mehr die eigentlichen Hellenen und nicht die römischen Ansiedler, der geeignete Boden für eine andere Partei, die sich nach Apollos (1 Kor 1, 12) nannte. Dieser, ein alexandrinischer Jude, „ein beredter Mann und stark in den Schriften", war nach Ephesus zu Paulus, Aquila und Priscilla gekommen und in der Lehre Jesu unterwiesen worden. Sein Talent stellte er nun in den Dienst des Evangeliums und trat besonders den Juden entgegen, denen er aus der Schrift zeigte, daß Jesus der verheißene Messias sei (Apg 18, 24—28). Hieraus entnehmen wir, daß sachlich seine Predigt sich nicht von der des hl. Paulus unterschieden hat, daß ihre Form aber, die in Vortrag wie Beweisführung den begabten und geschulten Alexandriner erkennen ließ (vgl. 1 Kor 1, 17; 2, 1—5; 3, 1 ff), besonders die Hellenen ansprach, die sich dann von den übrigen Christen in einer gewissen geistigen Überhebung absonderten.

Nicht mit einer jedes Bedenken[2] ausschließenden Sicherheit kann die Frage beantwortet werden, was der Brief unter denen verstehe, die von sich sagen: *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*. Die einfache Nebeneinanderstellung mit den anderen Richtungen in der korinthischen Gemeinde führt zu der Annahme, daß es sich um eine besondere Partei handeln muß, die ebenfalls ihre eigenen Wege einschlug. In Ermangelung bestimmter näherer Nachrichten darüber tritt die Kombination über deren Eigenart in ihr Recht ein. Um der übertriebenen Betonung der Autorität der Personen Paulus, Kephas und Apollos willen ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, daß diese Parteigänger in das Gegenteil umschlugen und unter irriger Verwerfung jeder apostolischen Vermittlung sich

[1] Allerdings war offenbar von der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung nicht mehr die Rede.

[2] Vgl. 1 Kor 3, 22. 23, wo eine Anspielung auf eine vierte Partei sich nicht findet; doch läßt sich das auch wieder durch den Zusammenhang an dieser Stelle begreifen, wozu noch der Umstand kommen dürfte, daß die Christinerpartei unbedeutender gewesen zu sein scheint.

unmittelbar auf Christus beriefen. Ob sie *αὐτόπται τοῦ κυρίου* waren,[1] ist zwar nicht unmöglich und würde auch ihr verhältnismäßig rasches Verschwinden und infolgedessen den Mangel anderer Nachrichten über sie[2] erklären, machte sie aber auch zu einer der eigentlichen korinthischen Gemeinde fremden Richtung. Die unmittelbare Berufung auf Christus bei Verwerfung jeglicher apostolischen Autorität würde Bezeichnungen für sie wie *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (2 Kor 11, 5; 12, 11), oder auch *ψευδαπόστολοι* (2 Kor 11, 13) recht wohl erklären und auch den Worten *εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι* (2 Kor 10, 7) eine charakteristische Veranlassung geben. Doch genügt es, alle diese Ausdrücke auf die judaistischen Gegner zur Zeit des 2 Kor zu beziehen.[3]

Während diese Spaltungen sich herausbildeten, bestand für die korinthische Gemeinde eine stete Gefahr des Rückfalles in die alte, sie umgebende heidnische Sittenlosigkeit. Gegen Sünden der Unzucht hatte der Apostel schon einen uns verloren gegangenen Brief[4] an sie gerichtet (1 Kor 5, 9), der aber keine nachhaltige Wirkung erzielt hatte; ja, es lag jetzt sogar ein Fall von Blutschande vor. Hierüber wie über die Parteiungen hatte Paulus durch die Leute einer gewissen Chloë (1, 11) Kenntnis erhalten. Außerdem waren

---

[1] Diese Ansicht vertreten u. a. Hilgenfeld, Hausrath, Holsten, Weizsäcker, Ekedahl.

[2] Klemens von Rom (Ep. ad Cor. 1, 47) erwähnt zwar die anderen, aber nicht diese Partei. Doch erklärt sich dies leicht aus dem Zweck der Ausführungen bei Klemens.

[3] Zu der Frage einer Christinerpartei und nach dem Sinne der Worte *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* (1 Kor 1, 12) vgl. I. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, in: BSt IV, 4 (1899) 103 ff; A. Schaefer, Die Bücher des NT II 30 ff. Die Ansicht von Heinrici, V. Weber, J. Weiß, daß *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* als Glosse zu streichen sei, löst nicht, sondern zerhaut den Knoten. Ebenfalls schwierig ist die Ansicht, *Κρίσπου* zu lesen (so R. Perdelwitz, Theol. Stud. u. Kritiken [LXXXIV 1911] 180 ff). Neuerdings will Lütgert (Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie XII, 3, Gütersloh 1908) in scharfsinniger Untersuchung sie als gnostisch-libertinistische Schwarmgeister erweisen. Vgl. dagegen besonders Rohr, Christuspartei und Schwarmgeister in Korinth, in: Theol. Quartalschrift LXXXIII (1911) 165—205.

[4] J. Weiß (Der erste Kor S. XL ff) will diesen Brief in unserem 1 Kor wiederfinden, und zwar teilt er ihm ungefähr folgende Verse zu: 10, 1—22 (23); 6, 12-20; 9, 24-27; 11, 2-34; 16. 7 b—9. 15—20. Weiß erneuert damit die Zerstückelungshypothese und glaubt sich zu dem Urteil berechtigt, „daß formell und inhaltlich drei verschiedene Schichten innerhalb des Briefes sich voneinander abheben". Dazu kämen dann noch kleinere Interpolationen. W. ist sich selbst bewußt, daß er seine Behauptung „nur sehr schüchtern vortragen" könne und daß viele Schwierigkeiten übrig blieben. Dies ist in der Tat der Fall. Die Zerstückelung ist bei allem Scharfsinn von gar zu großer Willkür getragen und enthält manche Unwahrscheinlichkeiten. Umgekehrt lassen sich die Schwierigkeiten durch genaue Erklärung des Textes heben.

Stephanas, Fortunatus und Achaicus (16, 17) mit einem Schreiben der Gemeinde zu ihm gesandt worden, um über den ehelichen und jungfräulichen Stand, den Genuß von Opferfleisch, über Geistesgaben, Kollekten und die etwaige Rückkehr des Apollos Auskunft zu erhalten (7, 1: *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε;* 7, 25; 8, 1; 12, 1; 16, 1. 12, wo immer mit *περί* eingeleitet ist). Dazu gesellten sich noch weitere Nachrichten, die der Apostel über den Zustand und das Verhalten der Christen Korinths empfing. Es kam nämlich vor, daß sie ihr Recht vor heidnischen Richtern suchten, an heidnischen Opfermahlzeiten teilnahmen, daß Frauen ihre Freiheit zu einer gewissen Emanzipation mißbrauchten, daß die mit der Feier der Eucharistie verbundenen Agapen ausarteten und endlich die Glossolalie überschätzt wurde. Auch über die Lehre von der Auferstehung waren irrige Lehren verbreitet.

Von einem Briefe nun, der diesen mannigfachen Übelständen begegnen will, steht nicht zu erwarten, daß er ein systematisches Ganze bieten könne. Der einzige Gedanke, der sich hindurchzieht und für die Einzelermahnungen als ein verknüpfendes Band angesehen werden kann, ist der von der Liebe, welcher denn auch in Kap. 13 einen begeisterten Ausklang findet.

24. Inhalt des Briefes. Der Brief zerfällt in zwei deutlich voneinander sich unterscheidende Teile. Der erste Teil ist der Hebung der Mißstände in Korinth gewidmet (1, 10—6, 20); der zweite dient der Beantwortung verschiedener Fragen (7, 1—15, 58).

Im Eingang spricht der Apostel nach der Begrüßung (1, 1—3) Gott seinen Dank aus für all das Gute, das er bisher an den Korinthern gewirkt hat (1, 4—9).

I. Rüge verschiedener Übelstände (1, 10—6, 20).

1. Das Parteiwesen (1, 10—4, 21). Das Parteiwesen ist zu beklagen, weil alle auf Christus getauft und von ihm allein erlöst sind (1, 10—16). Wenn Paulus in Korinth die christliche Lehre ohne Redekunst und Gelehrsamkeit vorgetragen hat, so war das kein genügender Anlaß zu Parteibildungen. Denn nicht ohne Grund hat er den Prunk weltlicher Wissenschaft verschmäht (1, 17—2, 5) und den Korinthern keine höheren Lehren mitgeteilt. Obschon im Evangelium hohe Geheimnisse enthalten sind (2, 6—12), so sind sie doch nur den Vollkommenen zu verkünden; den Korinthern als fleischlich gesinnten Menschen können jene höheren Geheimnisse des Evangeliums nicht verkündet werden (2, 13—3, 4). Die Spaltungen sind auch darum verwerflich, weil die Prediger

des Evangeliums nichts anderes sind als Diener Christi (3, 5—17). Deshalb sollen die Gläubigen nicht einen Lehrer dem anderen vorziehen oder über sie zu Gericht sitzen (3, 18—4, 5) und die Bescheidenheit und Demut der Apostel zur Richtschnur nehmen (4, 6—21).

2. Sittliche Mißstände (5, 1—6, 20). Die Korinther haben keinen Grund zu Selbstüberhebung, dulden sie doch in ihrer Mitte einen Blutschänder (5, 1—5). Paulus schließt ihn aus der kirchlichen Gemeinschaft aus und warnt vor dem Verkehr mit unsittlichen Christen (5, 6—13). Sodann rügt er die Unsitte, bei heidnischen Richtern Recht zu suchen (6, 1—11), und die frivole Entschuldigung der Unzucht (6, 12—20).

II. Beantwortung verschiedener Fragen (7, 1—15, 58).

1. Ehe und Ehelosigkeit (7, 1—40). Der Apostel erörtert die Rechte und den Gebrauch der Ehe (7, 1—9), ihre Unauflöslichkeit (7, 10—24) sowie die Würde und den Wert des jungfräulichen Standes (7, 25—40).

2. Der Genuß von Götzenopferfleisch (8, 1—11, 1). Theoretisch ist der Genuß des den Götzen geopferten Fleisches erlaubt, da den Götzen keine Realität zukommt (8, 1—8); in der Praxis aber muß man sich dessen enthalten, um ein für andere etwa daraus entstehendes Ärgernis zu vermeiden (8, 9—13). Um diese liebevolle Rücksichtnahme zu veranschaulichen, verweist Paulus auf sein eigenes Beispiel. Er macht von dem Recht, den Lebensunterhalt von der Gemeinde zu empfangen, keinen Gebrauch (9, 1—18), weil die Liebe Rücksichtnahme auf den Nächsten erheischt (9, 19—23); dabei warnt er zugleich vor falscher Sicherheit (9, 24—10, 13). Zuletzt gibt er Regeln für bestimmte Fälle des Lebens (10, 14—11, 1).

3. Verhalten beim Gottesdienst (11, 2—14, 40). Paulus tadelt das Aufgeben althergebrachter Sitte seitens der Frauen (11, 2—16), rügt die Mißstände bei der eucharistischen Feier und warnt vor unwürdiger Kommunion (11, 17—34). Sodann belehrt er die Gemeinde über den Wert und den rechten Gebrauch der Geistesgaben. Ungeachtet der Verschiedenheit der Geistesgaben wird dadurch die Einheit der Kirche nicht aufgehoben (12, 1—11). Das erläutert der Apostel durch das Bild vom menschlichen Leibe und seinen Gliedern (12, 12—30). Nach den vorzüglicheren unter den Geistesgaben zu streben, ist empfehlenswert, über allen aber steht die Liebe (12, 31—13, 13). Unter den Geistesgaben aber verdient die Gabe der Prophetie den Vorzug vor der Glossolalie wegen ihres größeren Nutzens

(14, 1—19) und ihres höheren Zweckes (14, 20—25). Zuletzt gibt der Apostel praktische Regeln über den Gebrauch der Gaben (14, 26—40).

4. Die Auferstehung der Toten (15, 1—58). Das Dogma der Auferstehung beweist Paulus aus der Auferstehung Christi: Christus ist auferstanden, darum werden auch wir auferstehen (15, 1—28). Fände die Auferstehung nicht statt, so wäre das Verhalten der Apostel und Christen in vielen Punkten unvernünftig (15, 29—34). Über das Wie der Auferstehung ist schon aus dem Lauf der Natur das Richtige zu schließen: Derselbe Leib wird auferstehen, aber mit anderen Eigenschaften begabt (15, 35—44); diese Verwandlung ist möglich, ja sogar notwendig (15, 45—58).

Im Schluß ordnet der Apostel eine Sammlung an für die Armen von Jerusalem (16, 1—4), gibt persönliche Nachrichten, bestellt Grüße (16, 5—20) und fügt eigenhändig seinen Segenswunsch bei (16, 21—24).

25. Die Echtheit des ersten Korintherbriefes wird durch die ältesten Zeugen vertreten. Es mag dahingestellt bleiben, ob die Didache (10, 6) den Ausdruck *μαρὰν ἀθά* aus 1 Kor 16, 22 entlehnt hat; Klemens von Rom aber, der ja ein ähnliches Ziel wie unser Brief verfolgte, zitiert ihn ausdrücklich als Brief des hl. Paulus[1] und lehnt sich in längeren Ausführungen an ihn an.[2] Daß Ignatius ihn berücksichtigt hat,[3] ist wohl sicher; Polykarp aber zitiert 1 Kor 6, 2 als Pauli Lehre.[4] Auch im Briefe an Diognet[5] finden wir 1 Kor 8, 1 als Wort des „Apostels" angeführt. Der Pastor des Hermas erinnert[6] an die Besprechung des ehelichen und jungfräulichen Standes in 1 Kor 7. Und der sogen. zweite Klemensbrief zitiert[7] 1 Kor 2, 9. Nach diesen Stimmen bedarf es kaum noch eines Hinweises auf Irenäus,[8] Athenagoras,[9] Hippolyt,[10] Klemens von Alexandrien,[11] Tertullian,[12] der mit

---

[1] 47, 1: *Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου.*

[2] Kap. 49 beschreibt die Liebe in ähnlicher Weise wie 1 Kor 13.

[3] Vgl. Ad Eph. 18, 1 (*ποῦ σοφός, ποῦ συζητητής*) und 1 Kor 1, 20. 23; vgl. auch Ad Eph. 16, 1; ad Philad. 3, 3 und 1 Kor 6, 9 f.

[4] Ad Phil. 11, 2. Dies Kapitel ist allerdings nur lateinisch überliefert, und der Ausdruck: sicut Paulus docet, ist auffallend. Gleichwohl urteilt Funk (Patres apost. I² 308): Attamen illa verba non in dubium vocanda sunt.

[5] 12, 5.

[6] Mand. IV, 4, 2.

[7] 11, 7; vgl. 14, 5.

[8] Haer. III, 11, 9 und 1 Kor 11, 4. 5.

[9] De resurr. 18.

[10] Philosoph. V, 8 und 1 Kor 2, 13. 14; 10, 11.

[11] Strom. IV, 21, 132. 133 und 1 Kor 12, 7 ff; 7, 7.

[12] De resurr. carnis 42 und 1 Kor 15, 51; de praescr. 33 und 1 Kor 15, 12.

Vorliebe diesen wie den zweiten Brief gegen die Gnostiker benutzt hat,[1] auf das Muratorische Fragment und die ältesten Übersetzungen. Diesen Bürgen reihen sich als innere Gründe an: die Berücksichtigung ganz konkreter und persönlicher Verhältnisse sowie das deutlich hervortretende charakteristische Bild der kraftvollen apostolischen Persönlichkeit. So haben sich auch gegen die Echtheit nur vereinzelte Stimmen erhoben, die aber kein nennenswertes Gehör fanden.[2]

* * *

26. Nicht übereinstimmend wird die Frage beantwortet, ob Paulus in der Zeit zwischen der Abfassung des ersten und des zweiten Briefes an die Korinther diese Gemeinde auch einmal persönlich besucht habe und nach Ephesus nochmals zurückgekehrt sei. Sie dürfte wohl zu bejahen sein,[3] und zwar aus folgenden Gründen: 2 Kor 2, 1 heißt es: . . . *τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν*, was keineswegs dazu paßt, wie 1 Kor 2, 3 Pauli Auftreten beim ersten korinthischen Aufenthalte beschrieben wird.[4] Das gleiche Resultat ergibt sich, wenn wir 2 Kor 1, 23 lesen: „Ich aber rufe Gott als Zeugen an gegen meine Seele, daß ich aus Schonung für euch nicht mehr (*οὐκέτι*) nach Korinth kam." Das Wort *οὐκέτι* läßt schließen, daß Paulus schon einmal eine Reise, wie sie hier angedeutet wird, gemacht habe, die aber wieder die erste nicht sein kann. Endlich heißt es 2 Kor 13, 1: *Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* . . . und V. 2: „Ich habe vorher gesagt und sage vorher: *ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν*." Die Zahlbestimmung und der Gegensatz *ἀπών* in Verbindung mit der Zeitbestimmung *νῦν* lassen doch eine Auffassung: „Wie wenn ich anwesend wäre zum zweitenmal" nicht zu. Daß aber *τρίτον*

---

[1] Vgl. Heinrici, Die valentinianische Gnosis, Berlin 1871, 192.

[2] Es sind dieselben Stimmen: Bruno Bauer, Steck (auch neuerdings noch in dem das Syneisaktenwesen im 1 Kor verteidigenden Aufsatz: Geistliche Ehen bei Paulus, in: Schweizerische theol. Zeitschrift XXXIV (1918) 177—189), Loman, Völter, die gegen den Galaterbrief laut geworden sind.

[3] So u. a. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter[3] 288 ff; Bachmann, Der zweite Brief des Paulus an die Kor, Leipzig 1909, 419 ff (vgl. dazu das Referat von Steinmann, Theol. Revue IX [1910] 542—545); Lietzmann, Handbuch zum NT III, 1 (Tübingen 1909) 170. 172 f; J. Weiß, Der erste Korintherbrief S. XL; Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth 78 ff.

[4] Es geht unmöglich an, *πάλιν* mit *ἐλθεῖν* zu verbinden und einfach „im Sinne von Rückkehr" zu nehmen (Belser, Der zweite Brief des Apostels an die Kor, Freiburg 1910, 9. 68 f). Dazu stehen die Worte zu weit auseinander. B. muß selbst anerkennen, daß die obige Ansicht „allerdings nach dem Wortlaute sehr nahe" liegt. Auch die Beziehung der Worte *πάλιν ἐν λύπῃ* auf die vorübergehende rein subjektive Stimmung des Apostels nach 1 Kor 2, 3 wird dem Zusammenhang nicht gerecht.

τοῦτο ἔρχομαι nur die Bereitschaft oder Absicht zum Kommen ausdrücke, wird, abgesehen davon, daß dieses der Wortbedeutung nicht entspricht, auch durch 12, 14 ausgeschlossen, wo dafür der Ausdruck ἑτοίμως ἔχω gewählt ist. Daselbst ist auch gesagt, daß Paulus eine dritte Reise vorbereitet habe.[1]

Aus 1 Kor 4, 17; 16, 10 erfahren wir, daß der Apostel noch vor Absendung des ersten Schreibens den Timotheus als seinen Stellvertreter nach Korinth gesandt hat, damit er besonders den Spaltungen begegne. Nach 2 Kor 1, 1 ist Timotheus wieder an der Seite seines Auftraggebers, doch erfahren wir nicht, was er berichtet hat. Es ist deshalb auch die Meinung aufgetaucht, er sei nicht bis Korinth gekommen, sondern schon von Mazedonien etwa zurückgekehrt.[2] Allein warum sollte Timotheus seinen bestimmten Auftrag nicht ausgeführt haben? Die Annahme, daß Paulus nach seinem Schreiben selbst noch Korinth besucht habe, erklärt nicht nur das Stillschweigen über das Resultat der Sendung des Timotheus, sondern zum Teil auch die günstige Weiterentwicklung der Zustände der Gemeinde. So groß war die Liebe des Apostels zu seinen Korinthern und die Sorge für ihr Wohlergehen, daß er nichts unversucht ließ: Er schickte später auch noch den Titus (2 Kor 12, 18) mit einem ernsten Schreiben[3] nach Korinth. In Troas wollte er dann mit ihm

---

[1] Mit Thomas und Estius verneinen Felten (Die Apostelgeschichte 364 f A. 2) und besonders Belser (Einleitung[2] 472 ff; Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Kor 8 ff; gegen seine frühere Ansicht in: Theol. Quartalschrift LXXVI [1894] 15 ff) und Sickenberger (Die beiden Briefe an die Kor 139 ff) die Zwischenreise Pauli nach Korinth. Doch richten sich Belsers Argumente vorwiegend gegen jene Auffassung, daß Paulus bei seiner zweiten Reise nach Korinth eine „eklatante Niederlage" erlitten, daß sein Auftreten „gänzliche Erfolglosigkeit" gezeigt habe. Eine solche Ansicht ist aber stark übertrieben; einen zeitweiligen Erfolg hat Paulus bei seiner Anwesenheit jedenfalls zum Teil errungen. Vgl. Steinmann, Theol. Revue XII (1913) 566—570. Mir scheint die Erklärung des ἑτοίμως ἔχω in 12, 14 durch Sickenberger (S. 137): „Dieses dritte Mal, wo eine Reise nach Korinth beabsichtigt ist, bin ich wirklich bereit zu euch zu kommen, während mein zweiter Reiseplan durch die argen Mißstände bei euch vereitelt worden ist" eine unerträgliche Härte aufzuweisen. Denn das erste Mal war Paulus nicht nur bereit, sondern er hat seine Bereitwilligkeit auch durch die Tat gezeigt. Darum müssen die drei Fälle gleichgeartet sein, d. h. Paulus ist bereit und im Begriffe, den dritten Besuch persönlich auszuführen.

[2] So Credner, de Wette, Reuß, Hausrath, B. Weiß u. a.

[3] An ein solches Zwischenschreiben, wie es 2 Kor 2, 3 ff und noch mehr 7, 6 ff voraussetzt, denken u. a. Bleek, Credner, Hilgenfeld, Klöpper, Weizsäcker, Jülicher, Rohr, Lietzmann, Bousset, Pfleiderer, Bachmann, Deißmann, Steinmann, Barth und Feine. Bisping, Schmiedel und Zahn denken an eine weitere Reise noch vor unserem 1 Kor. Ramsay meint, Paulus habe 2 Kor in Mazedonien zu schreiben begonnen, dann abgebrochen und Korinth besucht, schließlich nach der Rückkehr in Mazedonien vollendet.

zusammentreffen, wenn er seine Reise über Mazedonien nach Griechenland unternahm. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte Paulus seinen Aufenthalt in Ephesus infolge des Abstechers nach Korinth, entgegen dem 1 Kor 16, 8 ausgesprochenen Plane, verlängert; damit stimmen die Angabe der Apg (20, 31) von einer dreijährigen Dauer und die Mitteilung des zweiten Briefes (8, 10; 9, 2), daß „seit vorigem Jahre" (*ἀπὸ πέρυσι*) die Korinther in der Kollektenangelegenheit einen guten Willen betätigt hätten, überein. Der von dem Silberschmiede Demetrius angezettelte Aufstand zwang den Apostel, früher als die Verabredung mit Titus erheischte, Ephesus zu verlassen (Apg 19, 23 ff; 20, 1). Darum kam dieser auch nicht in Troas, sondern in Mazedonien wieder zu ihm (2 Kor 2, 12. 13; 7, 5. 7), wo er über den Eindruck, den das Sendschreiben auf die korinthische Gemeinde gemacht hatte, berichtete. Danach hat die Mehrheit es bedauert, dem Apostel Kummer und Sorge verursacht zu haben (vgl. 2 Kor 7, 7 ff), und sich dem Apostel treu ergeben gezeigt; auch ist die über den Blutschänder verhängte Ausschließung vollzogen worden, was diesen zur Reue und Besserung bestimmt hat (2 Kor 2, 5 ff). Von eigentlichen Parteilosungen ist nicht mehr die Rede. Aber die judaistischen Gegner des Apostels haben sich durch die ernsten Vorhaltungen gereizt gefühlt und die Zeit nach der Abreise des Apostels bis zur Ankunft des Titus benutzt, um mit den alten Mitteln, aber in gesteigertem Maße, ihre Sonderstellung aufs neue zu behaupten (vgl. 2 Kor 11, 21 ff). Verdächtigungen gegen seine Persönlichkeit wie gegen sein apostolisches Amt wurden noch zuversichtlicher und kecker erhoben. Man warf ihm Selbstsucht und Feigheit, unlautere Absichten, besonders bei Anordnung der Kollekten, persönliche Minderwertigkeit, Mangel apostolischen Berufes und Mißbrauch seiner Macht vor (vgl. 2 Kor 10, 10; 12, 20 f; 13, 1 ff; 7, 2; 12, 16 ff; 3, 5; 4, 5; 10, 8). In diesen Nachrichten liegt die Veranlassung zur Abfassung des

Zweiten Briefes an die Korinther.

Kommentare: Bisping (3. Aufl. 1883); Cornely (Cursus², 1909); Schaefer (II, 1903); Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Kor, Freiburg 1910; Toussaint (oben S. 93); Gutjahr, Sickenberger (oben S. 111); — Bachmann (Zahn VIII³) 1918; Heinrici (Meyer VI⁸) 1900; Lietzmann (Handbuch III, 1) 1909.

27. Der Brief ist noch in Mazedonien — vielleicht in Philippi — geschrieben (vgl. 2 Kor 2, 13; 7, 5; 8, 1; 9, 2. 4). Das damit angestrebte Ziel ist 13, 10 direkt ausgesprochen:

„Deswegen schreibe ich dieses abwesend, damit ich anwesend nicht scharf verfahren müsse nach der Gewalt, die mir der Herr verliehen hat zur Erbauung und nicht zur Zerstörung." Der Apostel wollte für seine persönliche Ankunft vorbereiten, damit er nicht strafend eingreifen müsse. Zu diesem Zwecke wollte er aber insbesondere die Angriffe, die gegen ihn gerichtet wurden, entkräften. Die Verteidigung seines Amtes, seiner Person und seiner Handlungsweise bestimmen, den Veranlassungen und dem Ziele entsprechend, den Inhalt dieses Schreibens.

28. Inhalt des Briefes. Der Brief zerfällt in drei Teile, von denen der erste der Verteidigung gegenüber der Gemeinde, der dritte gegenüber den judaistischen Gegnern, der zweite der Empfehlung der Wohltätigkeit gewidmet ist.

Der Brief beginnt mit dem Gruß (1, 1—2) und der Danksagung für Errettung des Apostels aus Todesgefahr (1, 3—11).

I. Verteidigung des Apostels gegenüber der Gemeinde (1, 12—7, 16).

1. Verteidigung gegen einzelne Verdächtigungen (1, 12—2, 17). Wenn Paulus den angekündigten Besuch in Korinth unterlassen hat, so geschah es nicht aus Unbeständigkeit (1, 12—22), sondern aus schonender Liebe, um nicht mit Strenge einschreiten zu müssen; durch die Unterlassung eines zweiten Besuches wollte er sich selbst und den Korinthern Betrübnis ersparen (1, 23—2, 4). Dieselbe liebevolle Gesinnung ist es auch, wenn er die Gemeinde ersucht, den bekehrten Sünder wieder in die Kirche aufzunehmen (2, 5—11). Selbst seine gesegnete Tätigkeit in Troas hat er aufgegeben, um Titus entgegenzureisen, der Nachrichten von ihnen brachte (2, 12—17).

2. Die Herrlichkeit des apostolischen Amtes (3, 1—7, 16). Das offene, freimütige Wort, das man ihm als Hochmut auslege, stammt aus seinem hohen Berufe, dessen Herrlichkeit noch höher ist als selbst die des Moses (3, 1—18). Diesem Amte dient er mit allem Freimut und aller Entschlossenheit (4, 1—12); dabei ist sein Blick auf die dereinstige Auferstehung und Verklärung gerichtet (4, 13—5, 10). Da Gott ihm den Auftrag und die Macht verliehen hat, den Menschen die Frucht des Erlösungswerkes zuzuwenden, so verkündet er mit seinen Gefährten überall in selbstverleugnender Liebe das Evangelium und bietet allen die Versöhnung mit Gott an (5, 11—6, 10). Darum sollen die

Korinther sich vor heidnischer Unzucht und vor Götzendienst hüten (6, 11—7, 1). Im übrigen hofft er von ihnen das Beste (7, 2—16).

II. Die Kollekte für die Christengemeinde zu Jerusalem (8, 1—9, 15).

Der bewundernswerte Eifer der mazedonischen Christen soll für die Gläubigen in Achaia ein Ansporn zu ähnlicher Opferwilligkeit sein (8, 1—15). Das Liebeswerk, das sie unter der Leitung des Titus und seiner Begleiter zum Abschluß bringen mögen (8, 16—24), wird den Segen Gottes auf sie herabrufen (9, 1—15).

III. Auseinandersetzung des Apostels mit seinen Gegnern (10, 1—13, 10).

Die Korinther sollen ihn nicht zwingen, bei seinem bevorstehenden Besuche kraftvoll aufzutreten (10, 1—6); er ist wahrlich nicht geringer als gewisse andere Leute, die sich in sein gottgesegnetes Missionsgebiet eindrängen (10, 7—18). Während er durch den freiwilligen Verzicht auf seinen Lebensunterhalt sich nichts vergeben hat (11, 1—15), wird er in keinem natürlichen Vorzuge von seinen Gegnern übertroffen, wohl aber übertrifft er sie in apostolischen Arbeiten, in Verzückungen und Offenbarungen (11, 16—12, 18). Bei seinem bevorstehenden Besuche in Korinth wird er gegen die hartnäckigen Sünder streng vorgehen; darum mögen sie sich durch diesen Brief warnen lassen (12, 19—13, 10).

Der Brief schließt mit einer allgemeinen Mahnung, dem Gruß und Segenswunsch (13, 11—13).

29. Der beredteste Zeuge für die Echtheit des Briefes ist sein dargelegter Inhalt und seine bewegte, affektvolle Form. Die hingebende Liebe und der feurige Eifer, die klare Beurteilung der konkreten Verhältnisse und ein über den Rahmen des Natürlichen hinausgerücktes inneres Geistesleben, welche den Apostel Paulus charakterisieren, finden wir auch in dem Verfasser des zweiten Korintherbriefes wieder. Alsdann sehen wir in ihm die Verhältnisse, die das erste Sendschreiben behandelte, weiterentwickelt, weshalb die Echtheit des ersten zugleich auch für die des zweiten spricht. Das noch stärkere Hervortreten des persönlichen Momentes im letzteren Briefe bestätigt sie; und es erklärt zugleich wohl die Tatsache, daß er nicht so häufig als der erste von den Vätern und Kirchenschriftstellern gebraucht worden ist. Nichtsdestoweniger fehlt es nicht an Zeugen für den Brief. Naheliegend ist die Annahme, daß Klemens Romanus in

Erinnerung an 2 Kor 11, 22 ff der Verfolgungen Pauli gedenkt,[1] daß Polykarp darauf Bezug genommen[2] und der Brief an Diognet den Gedanken vom Leben in und nicht nach dem Fleische in Anlehnung an 2 Kor 10, 3 gibt.[3] Zweifellos erscheint der Gebrauch des Briefes bei Theophilus,[4] Hippolyt,[5] und besonders bei Irenäus,[6] der ihn ausdrücklich als „zweiten Brief" an die Korinther einführt. Dasselbe tun Klemens Alexandrinus,[7] Tertullian,[8] das Muratorische Fragment, die altlateinische Übersetzung und die Peschittha. Auch Häretiker, wie Basilides, die Ophiten und Sethianer, anerkannten den Brief.[9]

30. So ist denn auch bei dem zweiten Korintherbriefe nicht die Echtheit, sondern die Einheitlichkeit der Abfassung zum Gegenstande kritischer Untersuchungen und Beanstandung gemacht worden. Die erste allgemein gehaltene Anregung dazu ging von Semler aus, dem dann besonders Hausrath,[10] O. Pfleiderer[11] und Schmiedel[12] folgten. Diese letzteren schieden einen „Vierkapitelbrief" in Kapitel 10—13 aus, der den verloren gegangenen Zwischenbrief darstellen soll. Weitergehend sind Völters[13] Resultate, während Halmel[14] 2 Kor in drei Briefe zerlegt: a) 1, 1 f. 8—24; 2, 1—13; 7, 5—16; 8; 13, 13; b) 10, 1—13, 10; c) 1, 4—7; 2, 14—7, 4 (darin einige Interpolationen); 9; 13, 11 f (einiges ist nicht erhalten). Begünstigt werden diese Ansichten dadurch, daß das Verhältnis der beiden Kor zueinander immer noch nicht durchaus sicher beurteilt wird und zu einer großen Zahl recht

[1] Vgl. Ad Cor. 5, 6, speziell die Angaben *φυγαδευθείς* und *λιθασθείς*, und 2 Kor 11, 25. 33.

[2] Vgl. Ad Phil. 2, 2 und 2 Kor 4, 14; 6, 1 und 2 Kor 8, 21 (Spr 3, 4); 6, 2 und 2 Kor 5, 10.

[3] 5, 8; vgl. 5, 13 und 2 Kor 6, 10.

[4] Ad Autol. I, 2. 7; III, 4 und 2 Kor 5, 4; 7, 1; 11, 19.

[5] Philosoph. V, 8 und 2 Kor 12, 2—4.

[6] Haer. III, 7, 1 und 2 Kor 4, 4; IV, 28, 3 und 2 Kor 2, 15. 16.

[7] Strom. IV, 16, 100 und 2 Kor 2, 14; 3, 14.

[8] De pud. 13 und 2 Kor 2, 5—11.

[9] Bei Hippolyt, Philosoph. V, 2. 7; VII, 26; VIII, 10.

[10] Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther, Heidelberg 1870.

[11] Das Urchristentum, seine Schriften und seine Lehren I[2] 124 f.

[12] Hand-Commentar zu den Briefen an die Thess und Kor, Freiburg 1891, 56 ff.

[13] Paulus und seine Briefe, Straßburg 1905. Er scheidet aus 2 Kor aus: 1, 21. 22; 2, 16 b—4, 6; 4, 16—5, 11; 5, 16; 6, 14—7, 1; 8, 9; 10, 1—13, 10 (letzteres der paulinische Zwischenbrief).

[14] Der zweite Korintherbrief des Apostels Paulus, Halle 1904. Jülicher (Einleitung[6] 20) sagt von ihm: „Die genaueste Vertrautheit mit seinen Texten und ein glänzender Scharfsinn sind bei ihm verbunden mit einem grausamen Auspressen des armen Paulus, der, ein Sklave seiner von Halmel entdeckten Pläne, kein Wort sagen darf, was nicht der schlechthin zutreffende Ausdruck dieser Pläne ist, in dessen Rede es keinerlei Mitwirkung des Zufälligen gibt."

verschiedenartiger Hypothesen geführt hat. Im übrigen stützen sich die Zerstückelungsversuche teils auf reine Hypothesen bzw. Möglichkeiten in betreff des Verhältnisses unserer beiden Briefe zueinander, teils auf Verschiedenheiten des Tones in den fraglichen Abschnitten des zweiten Schreibens, teils endlich auf ein Abbrechen und Wiederaufnehmen eines Gedankens.[1] Allein gewinnt eine Hypothese dadurch, daß sie nur wieder in neuen Hypothesen ihre Stütze finden kann? Einen Wechsel im Tone aber erklärt schon die begründete Annahme ausreichend, daß ein so langer Brief nicht ohne jede Unterbrechung geschrieben sein dürfte. Will man aber aus dem Einschieben neuer Gedanken Folgerungen gegen eine ursprüngliche Einheit ziehen, dann braucht kein paulinischer Brief mehr davon verschont zu bleiben; aber auch viele profane Schriften nicht. Der entschiedene Widerspruch gegen die Vierkapitelhypothese ist auch nicht ausgeblieben. Unter anderen haben ihn Klöpper,[2] Weizsäcker,[3] Hilgenfeld[4] und Jülicher[5] erhoben.

* * *

Da der Apostel ein Interesse daran hatte, die Wirkung seines zweiten Schreibens in Korinth sich entfalten zu lassen, so ist die Annahme wohl begründet, daß er auf der Reise dahin zunächst Illyrien besucht habe, wovon im Römerbriefe (15, 19) Erwähnung geschieht. In Korinth verweilte er diesmal drei Monate (Apg 20, 2. 3).

Der Brief an die Römer.[6]

Kommentare: Reithmayr, Commentar zum Briefe an die Röm, Regensburg 1845; Ad. Maier, Commentar zum Röm, Freiburg 1847; Bisping (3. Aufl. 1870); Schaefer (III, 1891); Cornely (Cursus 1896); Ad. Schulte, Der Brief an die Röm, Regensburg 1897; Toussaint, Épîtres de s. Paul II: L'épître aux Romains, Paris

[1] Vor allem wird auch ein Widerspruch zwischen der Sendung des Titus nach 2 Kor 12, 16 ff und 8, 6. 16 gefunden. Doch beachtet man nicht die Verschiedenheit der beiden Sendungen.

[2] Kommentar über das 2. Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde in Korinth, Berlin 1874, 1—28. 76 f.

[3] Paulus und die Gemeinde in Korinth, in: Jahrb. für deutsche Theologie 1876, 645 f.

[4] Zeitschr. für wissensch. Theologie XXXXII (1899) 14 ff.

[5] Vgl. oben S. 123 A. 14. J. spricht (Einleitung[6] 81 ff) von „abenteuerlicher Energie", mit der die Kritiker den Brief zerlegt hätten. „Wir werden gut tun, die vier Kapitel . . . nach dem Zeugnis der Überlieferung als gleichzeitig geschrieben anzunehmen." Vgl. auch Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Kor 17 ff.

[6] Die schon zur Zeit des Origenes nachweisbare und in G sich findende Auslassung der Worte ἐν Ῥώμῃ (1, 7. 15) geht wohl auf Marcions Verstümmelung des Textes zurück.

1913; Lagrange, S. Paul, Épître aux Romains, Paris 1916; Sickenberger (oben S. 111); — Luthardt (Strack u. Zöckler III²) 1894; Godet, Commentar zum Briefe an die Röm² (deutsch von Wunderlich), Hannover 1892; Zahn (VI) 1910; B. Weiß (Meyer IV⁹) 1899; Lietzmann (Handbuch III², 1) 1919; Jülicher (J. Weiß-Bousset II³ 223 ff); Kühl, Der Brief des Paulus an die Röm, Leipzig 1913; K. Barth, Der Röm, Bern 1919.

31. „Immerdar" war es Gegenstand der Gebete und der Sehnsucht des Apostels, die Gemeinde Roms zu sehen (Röm 1, 10 f). „Oft" hatte er sich vorgenommen, dahin zu kommen, ward aber „bisher verhindert", weil er stets sein Arbeitsfeld gefunden. Nun wollte er aber die Metropole aufsuchen und von hier aus bis zu den „Grenzen der Erde", d. h. nach Spanien vordringen. Zunächst freilich sollte auch die dritte Missionsreise ihn von Korinth wieder nach Jerusalem führen, um den Armen daselbst den reichlichen Ertrag der Sammlungen in Mazedonien und Griechenland zu überbringen (Röm 15, 22 ff; vgl. Apg 19, 21 und 1 Kor 16, 3 f). Halten wir mit dieser Angabe des Römerbriefes noch die 1 Kor 16, 1 ff; 2 Kor 8 f über die zu veranstaltenden Kollekten und endlich nochmals Röm 16, 1 die Empfehlung der Phöbe, die in Kenchreä, der östlichen Hafenstadt Korinths, der Gemeinde als Diakonissin Dienste getan hatte, zusammen, so ergibt sich, daß die Abfassung des Röm in die Zeit des dreimonatlichen Aufenthaltes in Korinth zu verlegen ist. Damit stimmt auch die Erwähnung des Caius überein (16, 23), der als „Gastfreund" des Apostels und der ganzen Gemeinde (vgl. 1 Kor 1, 14) genannt wird; ferner der Umstand, daß Timotheus und Sosipater, die nach Apg 20, 4 in der Begleitung Pauli Korinth verlassen haben, Grüße auftragen (Röm 16, 21). Die Abfassung würde somit für die ersten Monate des Jahres 58 anzunehmen sein; denn Ostern feierte der Apostel bereits auf der Rückreise in Philippi, bis Pfingsten aber wollte er nach Jerusalem gelangt sein (Apg 20, 3. 6). Die bald darauf folgende Gefangensetzung in Jerusalem und Cäsarea durch den Statthalter Felix dient als ein wichtiger Anhaltspunkt zur Feststellung der Chronologie.[1]

32. Die geschichtlichen Voraussetzungen des Römerbriefes. Rom besaß eine hervorragende Bedeutung für die Ausbreitung des Christentums, die von alters her anerkannt worden ist.[2] Sie tritt nach einer doppelten Seite hervor. Dadurch, daß Rom die verschiedenartigsten und bis dahin sich meist feindselig gegenüberstehenden

[1] S. unten S. 139 f.
[2] Vgl. Origenes, Contra Cels. II, 30; Eusebius, Dem. Evang. III, 7.

Völker unter seinem Zepter zu einer friedlichen Einheit zusammenhielt und allen ihren religiösen Kulten eine gemeinsame Stätte schuf, lehrte es sie, wenn auch zunächst zwangsweise, den der christlichen Universalreligion feindlichen Partikularismus abzulegen, und bahnte so ein Verständnis für ein Friedensreich an, das allen Menschen gelten sollte. Dann aber ward Rom auch als Mittelpunkt der politischen und religiösen heidnischen Weltmacht der Schauplatz, auf dem der entscheidende Kampf zwischen ihr, die alle religiösen Kulte dulden wollte, und dem Christentume, das seinem Wesen nach jeden anderen ausschließen mußte, entbrennen und zum Austrag gebracht werden mußte.[1] Weil Rom der Ort war, wo das Kreuz den entscheidenden Sieg zu erringen hatte, darum drängte es den Apostel, dessen besonderer Beruf es war, den Heiden zu predigen, nach Rom zu kommen, obschon er sonst nicht dahin zu gehen pflegte, wo andere das Fundament gelegt hatten (Röm 15, 20 ff).

Paulus hat nach dem Römerbriefe ein sehr wohlgeordnetes Gemeinwesen,[2] dessen Gründung er anderen zuschreibt (Röm 12, 4 ff; 15, 20 ff), vor sich. Wer diese gewesen, sagt uns die Hl. Schrift nicht. Es gab aber in Rom eine ansehnliche Zahl von Juden, besonders seit der Zeit, da Pompejus viele dahin deportiert, als Sklaven verkauft, später aber wieder freigelassen hatte. Ferner wurden namentlich infolge des Ungenügens aller heidnischen Religionen zahlreiche Römer Proselyten, sodaß selbst staatliche Edikte dem zu begegnen suchten.[3] Daher wird die Annahme sehr wahrscheinlich, daß Juden und Proselyten aus Rom, die zu der Feier des Pfingstfestes nach Jerusalem gekommen waren, daselbst den christlichen Glauben angenommen und so den ersten Samen in ihre Heimat gebracht haben. Der Kreis der so entstandenen Gemeinde mag bei dem lebhaften Schiffsverkehr zwischen Phönizien, Zypern und Rom durch Ankömmlinge, die den Verfolgungen in Jerusalem und der Umgegend entgehen wollten, bald erweitert worden sein. Das dadurch erwachsene und durch die volle Loslösung von allen Be-

---

[1] Vgl. Offb 17—19, bes. 17, 3. 9. 18, wo in prophetischer Weise der Kampf zwischen Christus und dem die Heidenwelt beherrschenden Rom geschildert ist.

[2] Die allgemeine Form der Anrede 1, 7 kann nicht dagegen angeführt werden (so Toussaint 41). Auch Phil 1, 1 und Kol 1, 1 finden sich ähnliche allgemeine Ausdrücke, und doch waren hier geordnete Gemeinden.

[3] Wir kennen neun Synagogen in Rom. Vgl. Bludau, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert, in: Der Katholik 1903, I, 113—134; 193—229; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III⁴ 57 ff. 81 ff.

ziehungen zur Synagoge[1] noch gesteigerte Bedürfnis nach einer Gemeindeordnung einerseits, wie die den Aposteln unmöglich verborgen gebliebene Bedeutung Roms für die Ausbreitung der Kirche anderseits begründen die Annahme, daß frühzeitig eine Fürsorge von den Aposteln getroffen ward, und daß womöglich einer aus ihrer Mitte sich dahin begab.[2] Dies findet seine Bestätigung darin, daß die Gemeinde Roms — und gewiß waren ihr schwierige Verhältnisse und Gefahren nicht erspart geblieben — von Paulus ein uneingeschränktes Lob erhalten konnte. Solche Erwägungen verleihen der traditionellen Nachricht, in Petrus selbst den eigentlichen „Begründer" der römischen Gemeinde zu sehen, eine innere Wahrscheinlichkeit. Im allgemeinen wird sie verbürgt durch Klemens von Rom,[3] den Martyrer Ignatius,[4] den Bischof Dionysius von Korinth[5] (um das Jahr 170), Irenäus[6] und den Presbyter der römischen Kirche Caius,[7] welche den Petrus und Paulus als die Apostel der römischen Kirche bezeichnen. Danach bleibt allerdings die Frage nach der Zeit, wann Petrus zuerst nach Rom gekommen, noch offen. Nähere Bestimmungen finden wir bei Eusebius,[8] dem Hieronymus[9] folgt, bei dem von diesen beiden unabhängigen Orosius[10] und in dem Liberianischen Papstverzeichnisse vom Jahre 354.[11] Danach ist Petrus zur Zeit des Kaisers Claudius, und zwar im zweiten Jahre seiner Regierung (42), nach Rom gekommen. Wenn Eusebius und Hieronymus die Bekämpfung Simons

---

[1] Vgl. Apg 28, 21 f, wo die Ältesten der Synagoge in Rom die Christen als „Sekte bezeichnen, die überall Widerspruch findet".

[2] Vgl. Apg 8, 14 ff über die Sendung zweier Apostel nach Samaria; 11, 22 des Barnabas nach Antiochien.

[3] Ad Cor. 5, 4. Mit Recht sagt Funk (Patr. apost. I² 106) von dieser Stelle: Petrum Romae mortuum esse Clemens hic non expressis quidem, sed satis perspicuis verbis dicit.

[4] Ad Rom. 4, 3.

[5] Bei Eusebius, H. e. II, 25, 8.

[6] Haer. III, 1, 1; 3, 3.

[7] Bei Eusebius, H. e. II, 25, 7.

[8] Chronikon, ed. Karst (Die griech. christl. Schriftsteller. Eusebius V, Leipzig 1911) 214; Hist. eccl. II, 13—15. 17, 1.

[9] De viris ill. 1.

[10] Hist. adv. pagan. VII, 6.

[11] Vgl. hierzu Felten, Die Apostelgeschichte 243. In dem Papstkatalog ist als Todesjahr Petri 55 angegeben Darauf und auf andere Papstkataloge stützt Kellner (Jesus von Nazareth, Regensburg 1908, 220 ff; Tradition, geschichtliche Bearbeitung und Legende in der Behandlung der Chronologie des apostolischen Zeitalters, Bonn 1909; Die Entstehung der ersten Christengemeinde in Rom, in: Pastor bonus XXIII [1911] 529—535; 577—584) seine Chronologie: Ankunft in Rom 54; Tod 29. Juni 55. Dies Todesjahr ist aber aus verschiedenen Gründen ganz unmöglich. Zuzugeben ist, daß das traditionelle Jahr der Ankunft in Rom nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Vgl. V. Weber, Theol. Revue VII (1908) 549 ff; VIII (1909) 244 ff.

des Magiers als Veranlassung dazu nennen, so ist dieser Bericht seinem Kerne nach nicht einfach in das Gebiet der Sage zu verweisen, da auch Justinus,[1] Irenäus,[2] Tertullian[3] und Hippolyt[4] um eine Anwesenheit des Magiers in Rom wissen. Die Apostelgeschichte (12, 17) erzählt, daß Petrus nach seiner wunderbaren Befreiung aus der Hand des Agrippa Jerusalem verlassen und an einen anderen Ort (*εἰς ἕτερον τόπον*) sich begeben habe. Dieser Bericht steht mit der Tradition, die den Petrus das erstemal um das Jahr 42 nach Rom kommen läßt, jedenfalls nicht in Widerspruch; denn der Ausdruck „während jener Zeit" (Apg 12, 1) ist weit genug, um nicht nur auf die 11, 30 erwähnte und erst in das Jahr 44 gefallene Hungersnot, sondern überhaupt auf die vorher erzählte Geschichte der antiochenischen Gemeinde bezogen werden zu können.[5] Endlich ist es auch kein Gegenbeweis, daß der Römer-, Philipper- und Kolosserbrief bei den Grußbestellungen des Petrus nicht gedenken. Es ist keine leere Hypothese, sondern eine wohlbegründete Erklärung dieser Erscheinung, wenn wir annehmen, daß der Apostelfürst in Rom noch nicht ständig bleiben konnte und erst gegen Ende seines Lebens wieder dorthin zurückkehrte. Diese Tatsache mag die Veranlassung zu der von Harnack[6] in ihrer Bedeutung wohl überschätzten Bemerkung des Heiden bei Macarius Magnes (Porphyrius) geworden sein,[7] daß Petrus die Schäflein (in Rom) kaum einige Monate geweidet habe. Das Edikt des Kaisers Claudius, welches die Juden aus Rom verbannte,[8] kann auch die Judenchristen und somit vielleicht

---

[1] Apol. I, 26. 56. J. berichtet von einer Statue mit der Inschrift *ΣΙΜΩΝΙ ΔΕΩΣΑΓΚΤΩ*. Diese ist wohl identisch mit der 1574 auf der Tiberinsel gefundenen Sockel-Inschrift: SEMONI SANCO DEO FIDIO, und J. hat sich in der Deutung dieser Inschrift, die nicht dem Magier Simon, sondern einem sabinischen Götzen gilt, offenbar geirrt. Daraus folgt aber nicht, daß J. keine andere Quelle für die Anwesenheit des Magiers in Rom gehabt habe. So urteilt auch Waitz, RE XVIII 354 (Art. Simon der Magier).

[2] Haer. I, 20, 1.

[3] Apolog. 13.

[4] Philosoph. VI, 20.

[5] Vgl. des näheren A. Schaefer, Die Bücher des NT III 6 ff; Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal 40 ff; H. Rinieri, S. Pietro in Roma e i primi papi, Torino 1909; Jacquier, Histoire I 222 ff.

[6] Theol. Literaturzeitung XXVII (1902) 604; Kritik des NT von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrh., in: TU XXXVII, 4 (Leipzig 1911) 120.

[7] Apocriticus III, 22; bei Harnack a. a. O. 56.

[8] Suetonius, Vita Claudii 25: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Vgl. dazu Batiffol, Urkirche und Katholizismus, Kempten und München 1910, 19 f. Nach Orosius (Hist. VII, 6, 15) fand dies im 9. Jahre des Claudius = 49/50 statt. Die Nachricht ist vielfach bezweifelt worden, findet aber in der Gallio-Inschrift (vgl. oben S. 90) und Apg 18, 2 eine volle Bestätigung. Vgl. Deißmann, Paulus 175 f.

den Petrus getroffen haben; denn die „Juden" Aquila und Priscilla, die deshalb Rom verlassen mußten, sind nach ihren Beziehungen zu Paulus und als Erprobte im Glauben (vgl. bes. Röm 16, 3 ff; Apg 18, 24—26) bei ihrer Ankunft in Korinth möglicherweise schon Christen gewesen.[1] Natürlich kann Petrus auch schon vorher aus Rom wieder fortgegangen sein.

Wenn nun auch nach der Aufhebung dieses Ediktes durch Nero verbannte Judenchristen nach Rom zurückkehrten (vgl. Röm 16, 3), so ist dennoch wahrscheinlicher, daß die Judenchristen nur die Minderheit der römischen Gemeinde bildeten.[2] Dies um so mehr, als während der Wirksamkeit des Ediktes Neubekehrungen nur unter den Heiden zu machen waren. Man erwäge ferner, wie die Juden fast überall, in Jerusalem und in der Zerstreuung, sich ablehnend gegen das Evangelium verhielten, und man wird gerade in Rom eine Ausnahme von dieser Regel mehr als unwahrscheinlich finden müssen. Wie sollte denn sonst auch Paulus dazu kommen, gerade im Römerbriefe in so tief bewegter Weise über die geringe Zahl derer, die aus Israel gläubig geworden sind, zu klagen (9, 3 ff. 27 ff. 33; 10, 16—21; 11, 4 ff)! Dazu tritt des weiteren, daß er die Römer „allen Völkern" beizählt (1, 5. 6) und ferner in Rom ein ihm als Heidenapostel besonders zugeteiltes Missionsgebiet sieht (1, 13). Man denke auch an die Art und Weise, wie 15, 16. 18 vom Heidenapostolate die Rede ist. Ebenso läßt 16, 4 die Gegenüberstellung der eigenen Person und der *πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ἐθνῶν* erwarten, daß die römischen Christen in der Mehrzahl zu den Kirchen der *ἔθνη* gehörten. Daß jedoch Judenchristen nicht auszuschließen sind, zeigen die Polemik gegen irrige bei den Juden verbreitete Anschauungen (2 u. 3), die Beweisführungen aus alttestamentlichen Ereignissen (4) und Einrichtungen (7), die Darlegung der trostreichen Hoffnungen

[1] Belser (Einleitung[2] 445. 494) will nur an die Juden denken. Tatsächlich heißt es Apg 18, 1 ff nur, daß Paulus zu Aquila und Priscilla ging, weil sie das gleiche Handwerk betrieben.

[2] Dieses ist die Anschauung der meisten katholischen Erklärer des Römerbriefes, mit denen u. a. besonders übereinstimmen: Weizsäcker, Godet, Oltramare, B. Weiß, O. Pfleiderer, Harnack, Lechler, Barth, Jülicher, Clemen, Kühl.

Den vorwiegend judenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde vertreten seit Koppe, Novum Test. perpetua adnotatione illustratum IV (1824) 13 und Baur, Paulus 1[2] 369 ff: Mangold, Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde[2], Marburg 1884; Holsten, Protest. Kirchenzeitung 1885, 195 f; Zahn, Einleitung 1[3] 300 ff; Der Brief des Paulus an die Röm 8 ff; Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1 (Göttingen 1901) 124 ff; Kellner, Das Judentum in der Urkirche, speziell in Rom, in: Historisch-politische Blätter 150[2] (1912) 120—131.

für das jetzt verworfene Israel (11, 25 ff) und die Ermahnung, den noch „Schwachen" im Glauben (worunter Judenchristen zu verstehen sind) Rechnung zu tragen (14, 1 ff).

Gerade in den Jahren, in denen Galatien und Korinth von judaisierenden oder partikularistischen Judenchristen aufgesucht und beunruhigt wurden, war Rom diesen glücklicherweise unzugänglich. Darin dürfte ein Hauptgrund gelegen sein, weshalb daselbst keine ähnlichen Bewegungen auftauchten. Eine so wohlgeordnete Gemeinde haben wir vor uns, daß Paulus dem ihr gespendeten großen Lobe rückhaltlos zustimmen kann (1, 8), ihr wahrhaft christliches Leben (15, 14) und ihre vollkommene Hingabe an das Evangelium unter Danksagung gegen Gott ohne jede Einschränkung anerkennen muß (16, 17—19). Wenn sich aber das Bild der römischen Gemeinde so schön und tadellos gestaltet, wird um so mehr die Frage angeregt:

Was hat den Apostel bestimmt, an die Römer ein Sendschreiben zu richten?

33. Da die Untersuchung der geschichtlichen Voraussetzung keine Anhaltspunkte geboten hat, sind wir zunächst auf den Inhalt des Briefes selbst verwiesen.

Der Brief zerfällt in zwei Hauptteile. Der erste 1, 16—11, 36 ist lehrhaften Inhalts, der zweite 12, 1—15, 13 besteht aus Ermahnungen.

Im Eingang spricht der Apostel nach der Begrüßung (1, 1—7) der römischen Gemeinde seine Teilnahme und seine Anerkennung aus (1, 8—15).

I. Die Rechtfertigung durch Jesus Christus (1, 16—11, 36).

1. Notwendigkeit der Rechtfertigung für die gesamte Menschheit (1, 16—3, 20). Die Heiden sind dem Zorne Gottes verfallen, weil sie trotz der Möglichkeit der Erkenntnis des wahren Gottes in sinnlosen Götzendienst (1, 18—23) und zur Strafe dafür in die schmählichsten Laster versunken sind (1, 24—32). Ebenso sind auch die Juden dem göttlichen Zorne anheimgegeben. Denn der Urteilsspruch Gottes, daß jeder Sünder des Todes und der Verdammung schuldig ist, gilt auch den Juden, da sie ebenfalls Sünder sind (2, 1—24). In dieser Sündhaftigkeit vermag auch das Bundeszeichen nicht vor Gottes Strafgerechtigkeit zu schützen (2, 25—29). Wohl erfreuen sich die Juden gewisser Vorrechte vor den übrigen Völkern (3, 1—8), sind aber durch ihre Sündhaftigkeit deren verlustig geworden (3, 9—20).

2. Der Weg zur Rechtfertigung (3, 21—4, 25). Für alle, Juden und Heiden, ist gleichmäßig Rat geschaffen

worden, indem ihnen durch den lebendigen Glauben an Christus die zum Heile führende Rechtfertigung verliehen wird als ein freies Gnadengeschenk, dessen Kaufpreis Christus durch sein Blut bezahlt hat (3, 21—31). Schon die atl Heilsgeschichte zeigt, daß die wahre Gerechtigkeit aus der Gnade und dem Glauben stammt (4, 1—25).

3. Die herrlichen Früchte der Rechtfertigung (5, 1—8, 39). Die Gerechtfertigten haben den Frieden mit Gott und die Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit (5, 1—11). Kam durch den ersten Stammvater, Adam, Sünde und Tod über das Menschengeschlecht, so durch den zweiten, Christus, Leben und Gerechtigkeit (5, 12—21). Die Gerechtfertigten sind sodann durch die Taufe der Sünde abgestorben und mit Christus zu einem neuen geistigen Leben auferstanden (6, 1—14), um fürderhin nicht mehr der Sünde, sondern Gott zu dienen (6, 15—23). Die Christen stehen auch nicht mehr unter der Herrschaft des mosaischen Gesetzes (7, 1—6). Das Gesetz gab zwar durch Reizung der bösen Begierlichkeit gar vielfach Anlaß zur Sünde; aber es rief auch das Schuldbewußtsein wach und weckte die Sehnsucht nach einer Erlösung (7, 7—25). Im Besitze der heiligmachenden Gnade und getragen vom Geiste Gottes sind die Christen imstande, die Forderungen des göttlichen Gesetzes zu erfüllen (8, 1—11) und haben als Kinder Gottes ein Anrecht auf das Erbe des Himmelreiches (8, 12—30). So gibt es denn nichts mehr, was dem ewigen Heile der Christen Eintrag tun könnte (8, 31—39).

4. Stellung der Juden zur Rechtfertigung (9, 1—11, 36). Die gegenwärtige Verstoßung Israels widerspricht nicht den dem Volk einst gegebenen göttlichen Verheißungen. Denn die leibliche Nachkommenschaft Abrahams gewährt kein Anrecht auf den Bundessegen, vielmehr beruft Gott nach freier Auswahl, wie aus der ganzen Bundesgeschichte hervorgeht, und wie dies auch in dem natürlichen Hoheitsrechte Gottes gegenüber dem Menschen begründet ist (9, 1—29). Die Juden sind mit ihrem Eifer ohne Einsicht selbst schuld an ihrer Verwerfung, weil sie sich der Anordnung Gottes nicht unterwerfen, indem sie durch eigene Werke, statt durch den Glauben an Jesus Christus gerecht sein wollen (9, 30—10, 21). Indes ist nicht ganz Israel verworfen. Wie Paulus haben auch viele von seinen Landsleuten die Gnade gefunden (11, 1—10). Die zeitweilige Verblendung des größeren Teiles der Juden ist zugelassen, damit der Glaube der Heiden sie zur Bekehrung antreibe (11, 11—24). Sind die Heiden in die Kirche eingegangen, dann wird ganz Israel

Aufnahme finden (11, 25—32). Das ist ein Geheimnis der Weisheit Gottes, das man nur bewundern, nicht durchdringen kann (11, 33—36).

II. Die sittlichen Pflichten des Christen (12, 1—15, 13).

Der Apostel zeichnet das Bild des wahren Christen, indem er die Pflichten gegen Gott (12, 1—8), gegen den Nächsten (12, 9—13, 10) und gegen sich selbst anführt (13, 11—14), die insgesamt in dem einen Gebote der Liebe bestehen und erfüllt werden. Sodann mahnt er zu schonender Rücksichtnahme auf die Schwachen im Glauben (14, 1—23). Die Christen sollen überhaupt nicht so sehr sich als den Nächsten im Auge haben, wie auch Christus nicht für sich, sondern für uns gelebt hat (15, 1—13).

Im Schluß begründet Paulus nochmals sein Schreiben an die römische Gemeinde (15, 14—33), grüßt die Reihe seiner Bekannten (16, 1—24) und krönt das Ganze mit einer herrlichen Doxologie (16, 25—27).

34. Drei Erwägungen sind von entscheidender Bedeutung, um festzustellen, was den Apostel zur Abfassung des Röm veranlaßte: Einmal lag in der großen Bedeutung Roms für den Sieg des Christentums über die heidnische Weltmacht der Grund, weshalb Paulus entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit diese nicht von ihm gegründete Gemeinde aufzusuchen so sehnlichst verlangte; sodann läßt der Inhalt des Röm auf eine wohlgeordnete Gemeinde schließen, für die ob des uneingeschränkt gespendeten Lobes Übelstände oder Mißhelligkeiten einen Brief nicht erfordern konnten; schließlich behandelt Paulus jenes Thema, zu dessen Verkündigung er auf natürlichem und übernatürlichem Wege besonders vorbereitet und berufen war, nämlich die Lehre von der Heilskraft des Evangeliums für jeden Gläubigen, sei er Jude oder Heide. Demgemäß rechtfertigt sich der Schluß, daß der Grund zur Abfassung des Röm in dem Bewußtsein des Apostels lag, in besonderer Weise gerade zur Verkündigung des Evangeliums an die Heiden von Gott bestimmt zu sein.[1] Dabei können die in Korinth gemachten Erfahrungen und der Umstand, daß Judenchristen in größerer Zahl nach Rom zurückkehrten, solche Ermahnungen veranlaßt haben, wie sie Kap. 14 enthält. Daß aber unser Schreiben als sölches nicht durch konkrete Verhältnisse

[1] Vgl. hierzu Chrysostomus, In epist. ad Rom homil. (Argumentum 2); Reithmayr, Commentar 21; Cornely, Introd. III 461 f; Epistola ad Romanos 12 f. Vgl. auch v. Dobschütz, Die Entstehung des Röm, in: Deutsch-Evangelisch III (Leipzig 1912) 341—348. 395—500. 469—476.

in der Gemeinde hervorgerufen wurde, sondern so recht eigentlich dem besonderen Berufe des Völkerapostels entsprungen ist, dafür sprechen die Worte, mit denen der Brief motiviert wird (15, 15 ff; 1, 6. 11 f), die einheitliche Darstellung des dogmatischen Inhaltes im Gegensatze z. B. zu den Korintherbriefen, und auch die vorwiegend allgemein gehaltenen praktischen Ermahnungen.[1] Paulus hat nach 15, 5 f den Brief geschrieben „wegen der von Gott mir verliehenen Gnade, damit ich Diener Jesu Christi für die Heiden sei". Solch inneres Drängen des Berufes bedarf, um sich zu betätigen, nicht wichtiger äußerer Veranlassung; die Erwartung baldiger persönlicher Anwesenheit in Rom mußte anspornen. Und die günstige Gelegenheit, in der nach Rom reisenden Diakonissin Phöbe eine zuverlässige Überbringerin des Schreibens zu haben, wird von Paulus gern benutzt.[2]

35. Die Echtheit. So zeigen diese Erörterungen über die Entstehung des Briefes wie die Darlegung seines Inhaltes

---

[1] Trotzdem darf der eigentliche briefliche Charakter des Röm nicht verkannt werden. Anderseits betont Deißmann (Licht vom Osten[3] 172 f; Paulus 15 f) den „unliterarischen" Charakter des Röm etwas zu stark. Vgl. oben S. 76.

[2] Darum erledigen sich auch von selbst eine Reihe von Hypothesen, die über Veranlassung und Ziel des Röm aufgestellt worden sind, z B.: Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen (Ambrosiaster, Augustinus, Estius, Cornelius a Lap., Calmet, Hug, Klee, Danko, Agus, Bleek); Vorbereitung einer späteren persönlichen Wirksamkeit (Bisping, Klofutar, Beck); die Absicht, „Prärogative, welche das Judentum in exklusivster Weise geltend machte und deren Anerkennung zur förmlichen Aufhebung des Christentums genötigt haben würde", zu bekämpfen (Aberle, Eichhorn, Val. Weber) oder umgekehrt eine hochmütige Überhebung der römischen Gemeinde gegenüber dem Judentum abzulehnen (Feine); das Ziel, das paulinische Evangelium bei Judenchristen, denen die Zunahme der Heidenchristen bedenklich erschienen sei, zu rechtfertigen (Baur, Hilgenfeld, Volkmar, ähnlich Holsten, O. Pfleiderer, Lipsius); Beseitigung von Bedenken gegen die Lehre vom Glauben seitens einer judenchristlichen Mehrheit (Mangold, Zahn); Widerlegung judaistischer Agitatoren (E. Grafe, Schürer, Weizsäcker). Zusammenstellungen der verschiedenen noch nicht vollständig aufgeführten Anschauungen s. bei Weiß, Einleitung[8] 220 ff; H. Holtzmann, Einleitung[3] 237 ff. Meist werden heute mehrere Zwecke verbunden. So meint Jülicher (Einleitung[6] 98 ff), P. wolle seinen Besuch ankündigen, falsche Vermutungen über sein Motiv zerstreuen, den Besuch vorbereiten, indem er sein Evangelium darlegt, von dem die römischen Christen noch keine klare Vorstellung haben. Auch Belser (Einleitung[2] 495 ff) spricht sich für verschiedene Veranlassungen aus: Hauptzweck ist die Ausübung des paulinischen Heidenapostolates in der römischen Kirche, die er als Stütz- und Durchgangspunkt für die Tätigkeit im Westen benutzen will. Dazu soll ein möglicher judaistischer und jüdischer Einfluß in Rom prophylaktisch lahmgelegt werden. Lütgert (Der Röm als historisches Problem, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XVII, 2, Gütersloh 1913) denkt an den Kampf gegen Antinomismus. Vgl. auch Kuhlmann, Zweck und Veranlassung des Röm, in: Der Katholik 1900 I 15—39; 138—158; 193—222; Jacquier, Histoire I 234 ff.

ein Bild von dem Verfasser, das sich mit dem uns bekannten vom Heidenapostel Paulus völlig deckt. Nicht minder finden wir eine gleiche Übereinstimmung zwischen dem Zustande der römischen Gemeinde, wie ihn unser Brief voraussetzt, und jenem, der aus anderen (biblischen wie profanen) Schriften für die Zeit seiner Abfassung zu erkennen ist. Endlich besteht nach Inhalt und Form eine solche Ähnlichkeit mit dem bereits als echt nachgewiesenen Gal, daß der Schluß auf die Identität des Verfassers nicht zu umgehen ist. Dabei erklären sich die bestehenden Verschiedenheiten leicht aus den eigenartigen Entstehungsverhältnissen der beiden Schreiben. Es ist begreiflich, daß der Strom der Entwicklung im Röm ruhiger fließt und die Sprache keine innere Erregung bekundet. Aber die dialektische Form und das charakteristische Durchbrechen des Satzgefüges in Anakoluthen, wenn Gedanken und Empfindungen auf Verstand und Herz in reicher Fülle eindringen, hat das eine wie das andere Schreiben aufzuweisen.

Daß aber diese unwiderleglichen inneren Gründe für die Echtheit in besonders reichem Maße auch durch äußere Zeugen unterstützt werden, findet in dem reichen Inhalte seine naheliegende Erklärung. In gewiß nicht zufälliger Weise stimmt Klemens Romanus[1] in der Aufzählung der von den Christen zu meidenden Sünden mit Röm 1, 29—32 auffallend überein. Ignatius[2] und Polykarp[3] bedienen sich mancher Ausdrücke, die im Röm in gleicher oder ähnlicher Form vorkommen. Eigentliche Zitate finden wir schon bei Theophilus von Antiochien[4] und in dem Briefe der Kirchen von Vienne und Lyon.[5] Die Gnostiker Valentinus, Herakleon, Basilides, Ptolemäus, die Ophiten und Marcion haben ihn benutzt.[6] Ausdrücklich als Brief Pauli an die Römer (Paulus scribens ad Romanos) zitiert ihn Irenäus.[7] Die altlateinische Übersetzung, die Peschittha, das Muratorische Fragment,[8] Klemens von Alexandrien,[9] Origenes, der älteste Erklärer, und Tertullian[10] setzen die Reihe der Zeugen fort.[11] Bei solch

---

[1] Ep. ad Cor. 35, 5. 6.
[2] Ad Smyrn. 1, 1 und Röm 1, 3. 4; ad Eph. 10, 2 und Röm 4, 20.
[3] Ad Phil. 6, 2 und Röm 14, 10. 12.
[4] Ad Autol. III, 14 und Röm 13, 7. 8.
[5] Bei Eusebius, H. e. V, 1, 6 und Röm 8, 18.
[6] Vgl. Irenaeus, Haer. I, 3, 4; Hippolyt, Philosoph. VI, 35; VII, 25; V, 7; Epiphanius, Haer. XXXIII, 6 und Tertullian, Contra Marc. V, 13. 14.
[7] Haer. III, 16, 3. 9 und Röm 1, 1 ff; 5, 17.
[8] Zeile 44 ff: . . . Romanis autem . . . prolexius scripsit.
[9] Strom. III, 4, 39 und Röm 3, 8.
[10] Scorp. 13 und Röm 5, 11; 8, 17. 35; adv. Praxeam 13 und Röm 9, 4.
[11] Unglaublich ist die These von W. B. Smith (Der vorchristliche Jesus, Gießen 1906, 136 ff), daß alle paulinischen Briefe, insbesondere der Röm, bis zum Jahre 150 nirgendwo bekannt gewesen seien.

gewichtiger innerer und äußerer Bezeugung ist bis auf vereinzelte Ausnahmen[1] die Echtheit des Röm allgemein anerkannt.

36. Die Kapitel 1—8 bilden ein so einheitliches geschlossenes Ganze in genau verfolgbarem Fortschritt der Gedankenentwicklung, daß auch an der Integrität dieses Teiles keine Zweifel erhoben worden sind. Anders steht es um die Kapitel 9—16, besonders aber um 15 und 16. Bereits Marcion wollte sicher 16, 25—27, wahrscheinlich aber Kap. 15 und 16, als ursprünglich aberkennen.[2] Die Bestreitung der Echtheit von Kap. 15 und 16 lebte mit Semler[3] und Paulus[4] wieder auf; sie fand neue Nahrung und mannigfaltige Weiterbildung durch die Aufstellung der beliebt gewordenen Hypothese, ein Fragment eines Briefes an die Ephesier sei mit dem an die Römer in eins verflochten worden.[5] Die Bestreitung der Integrität ward ausgedehnt

[1] Im Anschlusse an Evanson (The dissonance of the four Evangelistes, Ipswich 1792) und Bruno Bauer (Kritik der paulinischen Briefe, Berlin 1852) haben neuestens Steck (Der Gal 359 ff) und Völter (Paulus und seine Briefe 135—228) die Echtheit bestreiten wollen. Völter glaubt nachweisen zu können, daß nur einige Abschnitte echt seien. Und dieser erste, ursprüngliche Brief bestehe aus ff. Versen: 1, 1. 5 b—7. 8—17; 5, 1—12. 15—19. 21; 6, 1—13. 16—23; 12; 13; 14, 1—15, 6; 15, 14—16. 23 b—33; 16, 21—24. Völter erkennt übrigens an, daß bereits Klemens von Rom den Röm, und zwar in seinem gegenwärtigen Umfange (!) kennt (a. a. O. 183). Spitta (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, Göttingen 1901) will, seiner sonstigen Neigung entsprechend, ebenfalls den Röm zerstückeln und ihn aus zwei echten paulinischen Briefen zusammengearbeitet sein lassen, einem längeren (1, 1—11, 36; 15, 8—33; 16, 21—27) und einem kürzeren unvollständigen (12, 1—15, 7; 16, 1—20). Vgl. dagegen Bludau, Theol. Revue I (1902) 449—454; Feine, Der Röm, Göttingen 1903.

[2] Vgl. Origenes, In Rom 16, 25; Tertullian, Contra Marc. V, 14.

[3] Paraphrasis epistolae ad Romanos, Halae Magdeb. 1769.

[4] De origine epist. ad Romanos, Ienae 1801.

[5] Seit David Schulz, Theol. Studien und Kritiken II (1829) 609 f. Deißmann (Licht vom Osten[2] 169 f; Paulus 150) denkt an den Brief nach Ephesus, der im Kopialbuch mit dem Röm zusammengeschrieben worden ist. Feine (Die Abfassung des Phil in Ephesus, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XX, 4, Gütersloh 1916, 121—149) macht folgende merkwürdige Kombination: Phöbe reiste über Ephesus nach Rom, dabei wurde der Röm zuerst in Ephesus gelesen, und Kap. 16 ist ein Blatt, das Paulus für seine ephesinischen Freunde beilegte. Andere (vgl. Frey, Die letzten Lebenstage des Paulus, Gr.-Lichterfelde 1910, 39 ff) denken an ein Fragment eines kleineren Röm, den P. nach seiner ersten römischen Gefangenschaft geschrieben hat; Erbes (Zeit und Ziel der Grüße Röm 16, 3—15 und der Mitteilungen 2 Tim 4, 9—21, in: ZntW X [1909] 128—147) an ein Begrüßungsbillett von Puteoli aus. Mit Recht sagt Lietzmann (Handbuch III, 1, 76), daß eine solche Hypothese nur „im Zeitalter der Ansichtspostkarte verständlich" sei. Auch Wendland (Urchristliche Literaturformen 350 f) ist für die Ursprünglichkeit von Kap. 16. Vgl. Ed. Herzog, Die persönlichen Beziehungen des Apostels Paulus zur römischen Gemeinde in der Zeit der Abfassung des Röm, in: Internationale kirchliche Zeitschr. 1918, 201—224;

auf 16, 1—20 oder 16, 1—23 oder 16, 3—12 oder 16, 1—6. 17—20 oder 16, 1—16. 21—23 oder 16, 1—15 oder 16, 3—16 oder auch auf Kap. 12—14 und selbst Kap. 9—11.[1] Die große Verschiedenheit der Ansichten über die vom Röm abzutrennenden Stücke kann den Argumenten, auf Grund deren es geschieht, nicht zur Empfehlung gereichen. Will man einen mehrfachen Schluß (15, 33; 16, 20. 27) oder eine gewisse Lockerung in der Gedankenfolge seit 15, 14 betonen, so hat beides in anderen paulinischen Briefen seine Analogien.[2] Und warum soll der Verfasser eines Briefes einen ihm besonders lieben Gedanken nicht nochmals aufnehmen dürfen, zumal wenn er ihn weiter ausführt? Deshalb können also 15, 14—24 ebenso wie 1, 8—15 ursprünglich sein. Andere Gründe gegen die Integrität — die 15, 19 erwähnte Reise nach Illyrien und die 16, 1. 2 genannte Einrichtung von Diakonissinnen sollen unhistorisch oder verfrüht sein — beruhen auf unerwiesenen und willkürlichen Prämissen. Daß Paulus in Rom viele Bekannte[3] hatte (16, 3—15), zu denen auch Aquila und Priscilla (16, 3) und der „Erstling Asiens für Christus" Epänetus (16, 5), gehörten, findet u. a. in der Rückkehr der durch Claudius aus Rom Verbannten seine Erklärung.[4] Diese Tatsache macht auch die eingeschaltete Warnung vor Störenfrieden (16, 17—20) begreiflich, wobei ihre nähere Schilderung nicht den Inhalt der etwaigen Neuerung, sondern die Weise ihres Auftretens angeben will. Es ist auch erklärlich, daß Paulus in einer Gemeinde, die ihm persönlich unbekannt ist, aller jener Personen gedenkt, die ihm irgendwie schon nähergetreten sind, oder von denen er wenigstens schon Gutes gehört hat. So konnte er sich um so leichter bei der fremden Gemeinde einführen. Daß die Doxologie (16, 25—27) seit A in etwa 200 Hss am Ende von Kap. 14 sich findet, erhält mehr als sein Gegengewicht schon dadurch, daß unsere ältesten Codices ℵ B C D und die Vulgata sie erst am Schlusse des ganzen Briefes bringen. Die Umstellung in den genannten Hss erklärt sich dadurch, daß 16, 1—24 sich in späteren Zeiten

---

ders., Die zwei Schlußkapitel 15 u. 16 als ursprüngliche Bestandteile dieses Schreibens, ebd. 1919, 193—229.

[1] Vgl. hierzu H. Holtzmann, Einleitung[3] 243 ff. Wilde Kombinationen bei F. Hielscher, Die Adresse des „Röm" und die Reise nach Spanien, Cottbus 1914: Kap. 16 hänge mit dem Ganzen zusammen, der Brief sei nach Ephesus gerichtet, 15, 14—33 eine Interpolation der Römer.

[2] Vgl. 1 Thess 3, 11 ff; 5, 28; 2 Thess 2, 15 f; 3, 5. 16. 18; Röm 8, 39; 11, 36; ferner 1 Thess 5, 12 ff; 2 Thess 3; Gal 5 und 6.

[3] Eine ganze Reihe der Namen ist gerade für Rom belegt. Vgl. auch Belser, Einleitung[2] 517 f; Clemen, Paulus I 103 ff. Gegen die Einwendungen Deißmanns s. Lagrange, S. Paul, épître aux Romains 370 ff.

[4] Nach Belser (Einleitung[2] 503) sind Aquila und Priscilla mit Epänetus nach Rom gegangen, um die Ankunft Pauli vorzubereiten.

nicht mehr zum Vorlesen eignete,[1] weil darin zu viele rein persönliche Mitteilungen standen; deshalb wurde die gehaltvolle Doxologie an Kap. 14 angereiht, da Kap. 15 schon in einem Segenswunsche endete.[2] Schließlich sei noch bemerkt, daß die Bestreiter der Integrität des Röm die Frage noch nicht beantwortet haben, wie es zu erklären sei, daß ganz verschiedene Abschnitte oder Sätze so früh mit dem echten Briefe verbunden werden und allgemeine Anerkennung finden konnten.

* * *

37. Die Sammlungen für die Armen Jerusalems waren in Mazedonien und Griechenland, besonders in Korinth, reichlich ausgefallen. Deshalb wollte der Apostel sein Vorhaben (1 Kor 16, 4), den Ertrag selbst zu überbringen, ausführen und zu diesem Zwecke den Seeweg nach Syrien und Jerusalem einschlagen. Doch daran hinderten ihn die Feindseligkeiten der Juden, so daß er sich genötigt sah, durch Mazedonien zu reisen. Nachdem Paulus noch in Philippi das Osterfest gefeiert hatte, begab er sich nach Troas, wo er sieben Tage blieb, die Gläubigen lehrte und besonders durch die Wiedererweckung des Jünglings Eutychus zum Leben „nicht wenig tröstete." In der Hafenstadt Assus bestieg er ein Schiff und gelangte binnen vier Tagen nach Milet. Trübe Ahnungen ob des Hasses der Juden erfüllten sein Herz. Ausdruck gab er ihnen in den Worten, die er an die nach Milet beschiedenen Ältesten der Gemeinde von Ephesus richtete. Er glaubte, schon für das Diesseits Abschied nehmen zu sollen, weshalb er ihnen als den Hirten unter Hinweis auf sein eigenes Beispiel um des Blutes Christi willen die anvertrauten Seelen ans Herz legte, zumal er kommende Gefahren von Irrlehrern voraussah.

Der Apostel war sich über den Willen Gottes klar, daß er nach Jerusalem gehen solle; bis zum Pfingstfeste wollte er ihn ausgeführt haben. Obschon er in Tyrus, wohin er über Kos, Rhodus und Patara gelangte, von den Gläubigen dringend gebeten wurde, von seinem Vorhaben abzustehen, und obwohl sich in Cäsarea die gleichen Bitten wiederholten und ihm auch noch vom Propheten Agabus sein in

[1] Vgl. Chrysostomus, Hom. XXXI, 1. 3.

[2] Vgl. zu der verwickelten Frage nach der ursprünglichen Stellung der Doxologie Riggenbach, Neue Jahrbücher für die Theologie 1892, 526 ff; Belser, Einleitung[2] 515; Nestle, Einführung[2] 255. Zahn (Einleitung 1[3] 268 ff) will sie ursprünglich hinter 14, 23 geschrieben sein lassen. P. Corssen (ZntW X [1909] 1—45) läßt sie nachträglich von den Marcioniten an den verstümmelten Röm angehängt sein. Nach J. Weiß (Das Urchristentum 553 f) ist sie in der ältesten Sammlung der paulinischen Briefe, die vielleicht vom unbekannten Verfasser des Eph herrühren soll, an den die Sammlung beschließenden Röm angehängt worden.

Jerusalem bevorstehendes Schicksal angekündigt wurde, so sprach er dennoch: „Ich bin bereit, nicht nur mich binden zu lassen, sondern auch für den Namen Jesu zu sterben." „Da wir ihn", so fügt Lukas bei, „nicht bereden konnten, gaben wir nach und sprachen: Des Herrn Wille geschehe" (vgl. Apg 20, 3—21, 14).

In Jerusalem[1] begab sich Paulus gleich am anderen Tage zu Jakobus, wo die Ältesten versammelt waren. Sein Bericht über die Mission bei den Heiden wurde mit Freude und Dank gegen Gott aufgenommen; es wurde ihm aber auch mitgeteilt, daß die Judenchristen Jerusalems, die nach Tausenden zählten, noch „Eiferer" für das Gesetz seien. Sie nahmen, wenn sie auch die Heidenchristen nicht mehr zur Gesetzesbeobachtung verpflichten wollten, doch Anstoß daran, daß Judenchristen sich davon lossagten. Es war nun verbreitet worden, daß Paulus letzteres in der Diaspora verschuldet habe und also ein Gegner des Gesetzes sei. Um dem damit in der Gemeinde etwa angerichteten Ärgernisse zu begegnen und jeden Anstoß bei seinen Volksgenossen zu beseitigen, befolgte er den ihm erteilten Rat, ein Nasiräergelübde zu übernehmen und zu lösen. Dennoch erregten Juden aus Asien, als sie ihn im Tempel sahen, einen Aufstand, indem sie behaupteten, er habe Heiden — sie hatten nämlich den Heidenchristen Trophimus aus Ephesus bei ihm gesehen — mit in den Tempel genommen.[2] Es rettete ihn nur das Dazwischentreten des römischen Tribunen Claudius Lysias vor dem Tode. Dieser gestattete ihm alsdann, von den Stufen, die zur Burg Antonia hinaufführten, vor der erregten Menge sich zu verteidigen. Zu diesem Ziele legte er ihr, und zwar in der Volkssprache, die Geschichte seines Lebens vor. Als er aber auf seine Sendung zu den Heiden hinwies, riefen die Juden: „Hinweg mit ihm von der Erde! Denn es gehört sich nicht, daß er am Leben bleibt." Um den Grund der Anklage zu erfahren, wollte der Tribun zuerst Geißelung anwenden, wurde aber durch die Berufung

[1] Das Haus des Mnason, in dem Paulus nach Apg 20, 16 Wohnung nahm, lag wohl nicht in Jerusalem, sondern auf dem Wege zwischen Cäsarea und Jerusalem. Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 347 f.

[2] Die Römer anerkannten das jüdische Gesetz, nach dem ein Heide, der den inneren Tempelvorhof betrat, dem Tode verfiel, auch wenn er römischer Bürger war. Vgl. Flav. Jos., Bell. iud. VI, 2, 4, wonach Titus die Belagerten darauf hinweist, daß sie den, welcher die Schranke des inneren Vorhofes überschritt, töten durften κἂν Ῥωμαίων τις ᾖ. Allerdings hatten die römischen Behörden wieder das Recht, selbständig einzugreifen. Deißmann (Licht vom Osten[3] 52) bietet das Faksimile der von Clermont-Ganneau i. 1871 gefundenen Warnungsinschrift, die auf den Quadern der Grenzmauer jüdes Tempelvorhofes angebracht war. Vgl. auch Schürer, Geschichte des ischen Volkes II[4] (Leipzig 1907) 329.

des Apostels auf sein römisches Bürgerrecht daran gehindert. Als das Synedrium, vor das Paulus gestellt worden, ihm eine Verteidigung unmöglich machte — der Hohepriester Ananias ließ ihn auf den Mund schlagen —, regte er den Zwiespalt zwischen der Pharisäer- und Sadduzäerpartei über die Lehre von der Auferstehung der Toten an. Während des dadurch entstandenen Tumultes ließ Claudius Lysias den Apostel zurück in die Burg Antonia bringen. In der folgenden Nacht aber sah er den Herrn, der zu ihm sprach: „Sei guten Mutes! Denn wie du von mir Zeugnis gegeben hast in Jerusalem, so sollst du auch in Rom Zeugnis ablegen" (Apg 21, 15—23, 11).

Inzwischen verschworen sich über 40 Juden, Paulus bei der nächsten Verhandlung meuchlings zu ermorden. Doch erfuhr der Neffe des Apostels von diesem Plane und hinterbrachte ihn dem Tribun. Um nun sein Leben zu schützen, sah sich der Tribun genötigt, ihn unter starker Bedeckung nach Cäsarea zum Statthalter Felix zu schicken, der ihn dann im Palaste des Herodes gefangen hielt. Schon nach fünf Tagen erschienen unter der Führung des Hohenpriesters Ananias die Ankläger, die den Paulus der Unruhestiftung und der Entweihung des Tempels beschuldigten, eine Verurteilung durch den Prokurator aber nicht erreichen konnten. Dieser hielt ihn vielmehr in gelindem Gewahrsam und unterredete sich mit ihm wiederholt teils aus Interesse für die Lehren des Christentums, teils auch in gewinnsüchtiger Absicht. „Nachdem aber zwei Jahre verflossen waren, erhielt Felix als Nachfolger den Porcius Festus. Und da Felix sich bei den Juden Gunst erwerben wollte, ließ er den Paulus gefesselt zurück" (Apg 23, 12—24, 27).

Diese Mitteilung über Felix gehört neben der Gallio-Inschrift[1] zu den wichtigsten Angaben über die Bestimmung der Chronologie im Leben des hl. Paulus.[2] Antonius Felix, ein Freigelassener der Antonia, der Mutter des Claudius, wurde im Jahre 52 zum Prokurator von Judäa ernannt,[3] nachdem er vorher bereits einige Zeit in Samaria geherrscht haben soll.[4] Als Paulus vor seinen Richterstuhl geführt wurde, muß er bereits eine Reihe von Jahren im Amte gewesen

[1] Vgl. oben S. 90.

[2] Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 647—651; Felten, Ntl Zeitgeschichte I (Regensburg 1910) 206—211; Brassac, Revue biblique 1913, 207—209.

[3] Vgl. Tacitus, Annal. XII, 54; dazu Flav. Jos., Ant. XX, 7, 1; Bell. iud. II, 12, 8.

[4] Wenigstens berichtet dies Tacitus a. a. O. Die verschiedentlich angezweifelte Nachricht ist zuletzt von E. Schwartz, Zur Chronologie des Paulus (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1907, 263—299) 286 f wieder verteidigt worden. Auch Lagrange (S. Paul, épître aux Rom. S. XVIII f) will Tacitus glauben und dann den Anfang der Statthalterschaft des Felix in Judäa über das Jahr 52 hinaus zurückschieben. Vgl. Zahn a. a. O. 648.

sein. Denn der Apostel redet ihn mit den Worten an: „Seit vielen Jahren stehst du diesem Volke als Richter vor" (Apg 24, 10). Der Begriff „viele Jahre" läßt sich unmöglich als rhetorische Übertreibung in dem Sinne verstehen, daß nur eine Zeit von zwei oder drei Jahren damit gemeint sei; in diesem Falle wäre er geradezu sinnlos. Er ist aber auch nicht auf die Prokuratur in Samarien zu beziehen, wenn man diese auch als feststehende Tatsache betrachten will.[1] Denn Paulus spricht, und zwar in Gegenwart der jüdischen Ankläger, von dem Richteramte des Felix innerhalb des jüdischen Volkes. Führt uns somit Apg 24, 10 bereits mindestens in die Nähe des Endes der fünfziger Jahre, so wird diese Berechnung durch eine weitere Erwägung noch mehr gestützt. Der zweite Nachfolger des Felix Albinus hat sein Amt im Jahre 62 angetreten. Sein Vorgänger Porcius Festus war nur kurze Zeit, aber länger als ein Jahr,[2] im Amte. Daher ist das Jahr 60 als Beginn der Regierung des Festus und somit als Ende der Prokuratur des Felix wahrscheinlich. Apg 24, 27 ist nun, wie schon gesagt, davon die Rede, daß Festus den Felix ablöste, „nachdem zwei Jahre verflossen waren". Da es sich in dem gegebenen Zusammenhange um die Gefangenschaft des Apostels handelt, können diese Worte nur auf die Dauer der Haft bezogen werden.[3] So ergibt sich nach allem mit hoher Wahrscheinlichkeit das Jahr 58 als Beginn der paulinischen Gefangenschaft.[4]

Festus[5] war geneigt, dem Wunsche der Juden zu willfahren und den Apostel nach Jerusalem hinaufzusenden. Das veranlaßte Paulus, als römischer Bürger an den Kaiser zu appellieren. „Vor dem Richterstuhle des Kaisers stehe ich, da muß ich gerichtet werden! Den Juden habe ich kein Unrecht zugefügt, wie auch du sehr wohl weißt. . . . Niemand kann mich aus Gefälligkeit ihnen preisgeben. Ich rufe den Kaiser an!" (Apg 25, 10. 11.) Diese Appellation mußte Festus annehmen, und Paulus sollte nun als Gefangener

---

[1] So u. a. Kellner (Jesus von Nazareth 153—165), der die Statthalterschaft des Felix in die Jahre 52—54 setzt.

[2] Vgl. Flav. Jos., Ant. XX, 8, 10—11.

[3] Es lag gar kein Grund vor, hier die Zeit der Amtsdauer des Felix genau anzugeben. Darum liegt es durchaus nicht „viel näher", die zwei Jahre darauf zu beziehen. So E. Schwartz a. a. O. 294 f; Wellhausen, ebd. 8.

[4] Die Hauptgründe, die gegen diese Datierung geltend gemacht werden, sind folgende: 1. Mit dem Tode des Claudius (54) sei des Felix Amtsgewalt erloschen. Allein nach Flav. Jos. (Ant. XX, 8, 4. 5. 7; Bell. iud. II, 13, 2. 7) muß sie Nero erneuert haben. 2 Nach Flav. Jos. (Ant. XX, 8, 9) sei der einflußreiche Pallas für seinen Bruder Felix bei Nero eingetreten; kurz vor der Vollendung des 14. Lebensjahres (13. Febr. 55) des Britannicus (Tacitus, Annales XIII, 14. 15) sei aber Pallas um seinen Einfluß gekommen; deshalb könne jene Nachricht des Josephus nur vor diesem Ereignisse eingereiht werden. Allein Josephus übertreibt das Ansehen des Pallas in den Augen des Nero gar sehr; nur sein Geld übte Macht bei dem Kaiser aus. Und dieser Einfluß blieb auch nach seiner Verbannung vom Hofe bestehen. Darum konnte er sich immer noch für seinen Bruder Felix verwenden. Vgl. Zahn a. a. O.; Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal 155 ff.

[5] Vgl. U. Holzmeister, Der hl. Paulus vor dem Richterstuhle des Festus (Apg 25, 1—12), in: Zeitschr. für katholische Theologie XXXVI (1912) 489—511. 742—783.

nach Rom, dem Ziele seines sehnsüchtigen Verlangens, kommen.

Der Prokurator hatte einen Bericht, in dem die Anklagepunkte niedergelegt waren, für den Kaiser abzufassen. Da er aber der jüdischen Verhältnisse noch unkundig war, kam ihm ein Besuch des Königs Agrippa II und dessen Schwester Berenike zur rechten Zeit, um von diesen ein Urteil zu erlangen. So erhielt Paulus Gelegenheit, vor dem Könige und dessen Schwester, dem Landpfleger und einer auserlesenen Versammlung zu seiner Verteidigung den Namen Jesu zu verkünden. Der Grund zur Klage gegen ihn, den einstigen Anhänger der strengsten Richtung des Pharisäertums, bestehe darin, daß er in übernatürlicher Weise zum Zeugen der Auferstehung Jesu von den Toten und zum Prediger der Buße und Sinnesänderung umgewandelt worden sei. Dabei aber stehe er im Einklange mit den Propheten und mit Moses, die einen leidenden und von den Toten auferstehenden Messias vorherverkündet haben. Aus Mangel an Verständnis für übernatürliche Dinge antwortete Festus: „Du bist von Sinnen, Paulus!" Agrippa, der um Jesus und die Propheten wußte, hob die Sitzung auf, während Paulus die Gnade als den Grund zur Annahme der Wahrheit bezeichnete. Die Verteidigung hatte aber den Erfolg, daß alle die Überzeugung gewannen: „Dieser Mensch treibt nichts, was den Tod oder das Gefängnis verdient", und daß Agrippa zu Festus sprach: „Dieser Mensch könnte freigelassen werden, hätte er nicht den Kaiser angerufen" (Apg 25, 1—26, 32). Er wurde alsdann dem menschenfreundlichen Centurio Julius übergeben,[1] der zunächst bis Myra in Lycien ein Handelsschiff, das längst der Küste von Zilizien und Pamphylien fuhr, und von dort ein direkt nach Rom segelndes alexandrinisches Schiff benutzte. Gegen den Rat des Apostels überwinterte man nicht in Lasea an der Südküste von Kreta, obschon es bereits Oktober war. Dreizehn Tage umhergetrieben, strandete das Schiff bei Malta, ohne daß, der Voraussage Pauli entsprechend, ein Menschenleben verloren ging. Nach drei Monaten konnte die Fahrt nach Rom fortgesetzt werden. Ein siebentägiger Aufenthalt in Puteoli ermöglichte es den römischen Christen, bereits bei

[1] Die Seereise nach Italien wird von Lukas überaus anschaulich geschildert, so daß man den Tagebuch führenden Begleiter des Apostels sofort erkennt. Vgl. Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus, Bern 1905; Ch. Voigt, Die Romfahrt des Apostels Paulus, in: Hansa. Deutsche nautische Zeitschrift 1916, 725—732. A. Breusing, Die Nautik der Alten, Bremen 1886, S. XIII: „Das wertvollste uns aus dem Altertum erhaltene nautische Dokument ist die Beschreibung der Seereise und des Schiffbruchs des Apostels Paulus. Jeder Seemann sieht auf den ersten Blick, daß sie nur von einem Augenzeugen verfaßt sein kann."

Forum Appii und dann bei Tres Tabernae den Apostel zu empfangen. Die Gefangenschaft in Rom war eine so milde, daß Paulus unbehindert lehren konnte. Seiner Gewohnheit gemäß wandte er sich auch hier zuerst an die Juden. Und obgleich diese durch Nachrichten aus Jerusalem nicht im voraus beeinflußt waren, fand er doch des Isaias Weissagung von Israels Verstockung und Verwerfung (Is 6, 9 f; vgl. Mt 13, 14 f) wieder bewahrheitet und sah sich so veranlaßt, bei den Heiden zu wirken (Apg 27, 1—28, 29).

* * *

38. Paulus „blieb aber zwei volle Jahre (61—63) in seiner eigenen Mietswohnung und nahm alle auf, die zu ihm kamen, indem er das Reich Gottes predigte und von dem Herrn Jesus Christus lehrte mit allem Freimute ungehindert" (Apg 28, 30. 31). Da er nach seiner Ankunft in Rom dem Praefectus praetorio übergeben und immer von einem Prätorianer bewacht wurde, geschah es, daß „im ganzen Prätorium" bekannt war, wie er um Christi willen in Haft sei. Der freie Zutritt zu ihm war jedermann gestattet, und niemand hinderte ihn an der Predigt des Evangeliums. Bis in „des Kaisers Haus", d. h. unter die Angehörigen des kaiserlichen Haushaltes, verbreitete sich der christliche Glaube (Phil 4, 22). Unter solchen Umständen erscheint die Annahme, daß der Prozeß vor dem Gerichte des Kaisers einen für Paulus günstigen Verlauf genommen habe, sehr begründet. In diesem Bewußtsein gab er denn auch wiederholt der Hoffnung Ausdruck, bald wieder in den Besitz der Freiheit zu gelangen und die unmittelbar oder mittelbar von ihm gegründeten Gemeinden besuchen zu können (Phil 1, 26; 2, 24).[1] Eine solche Aussicht aber ist für die Gefangenschaft in Cäsarea ausgeschlossen; denn das Verhalten des Felix ließ sie nicht aufkommen, Festus aber mußte den Apostel nach der Appellation an den Kaiser nach Rom schicken. Ebenso erscheint es unannehmbar, daß Paulus in Cäsarea mit der Freiheit das Evangelium predigen durfte, wie solches vom Phil vorausgesetzt wird. „Sobald ich erkennen kann, wie meine Sache steht", heißt es darin (2, 23 f), „hoffe ich", den Timotheus „zu schicken; ich vertraue aber im Herrn, daß auch ich selbst bald kommen werde." Diese Worte und die Übermittlung der Grüße von solchen, „die aus dem Hause

[1] Dabei kann sehr wohl bestehen, daß der Apostel an anderen Stellen (1, 19 ff; 2, 17) auch seiner Bereitwilligkeit, für Christus und die Kirche sterben zu wollen, Ausdruck gibt. Solange der Apostel noch nicht frei geworden, war auch die Möglichkeit einer solchen Wendung seines Prozesses nicht ausgeschlossen.

des Kaisers sind" (4, 22), lassen sich nicht mit dem Gange der Dinge in Cäsarea vereinbaren und verweisen auf Rom als den Ort und in die Zeit der Apg 28, 30. 31 geschilderten Gefangenschaft, wo und wann der Phil geschrieben sein muß.

Zu einem gleichen Resultate hinsichtlich des Ortes und der Zeit ihrer Abfassung führen eine Reihe von Angaben im Eph, Kol und Phm. Nach Eph 3, 1; 4, 1; 6, 20 und Kol 4, 3. 18 war Paulus zur Zeit ihrer Abfassung „in Banden", nach Phm 1. 9 ein „Gefangener". In den genannten drei Briefen ist aber die nämliche Gefangenschaft gemeint, denn der Überbringer der Schreiben an die Ephesier und Kolosser war Tychicus, in dessen Begleitung sich Onesimus, der Überbringer des Phm, befand (vgl. Eph 6, 21 f; Kol 4, 7. 8. 9 und Phm 10. 12). In diesem letzten Schreiben nun spricht der Apostel ebenfalls von seiner Gefangenschaft (9), die ihn aber nicht daran gehindert hatte, den Onesimus für das Christentum zu gewinnen (10), und gibt der Hoffnung auf baldige Freilassung in den Worten Ausdruck: „Zugleich aber bereite mir eine Herberge, denn ich hoffe, daß ich durch euer Gebet euch wieder geschenkt werde" (22). Dies sind aber zwei Umstände, die abermals die Gefangenschaft in Cäsarea[1] ausschließen. Auch würde Paulus von hier aus wohl keinen Besuch in Kolossä und Philippi angekündigt haben, da an eine Ausführung in absehbarer Zeit gar nicht zu denken war.

---

[1] An Cäsarea denken u. a. Reuß, Hausrath, Haupt, B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das NT[8] 236 ff; Clemen, Paulus I 404 ff; Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I (Göttingen 1893) 33 ff; Dibelius bei Lietzmann, Handbuch zum NT III, 2 (1912) 94. 130; Haefeli, Schweizerische Kirchenzeitung 1917, 9—11. Deißmann (Licht vom Osten[2] 171; Paulus 11; ebenso B. W. Robinson, An Ephesian imprisonment of Paul, in: Journal of biblical literature XXIX [1910] 181—189) läßt Eph, Kol und Phm aus einer ephesinischen Gefangenschaft geschrieben sein. M. Albertz (Über die Abfassung des Phil des Paulus zu Ephesus, in: Theol. Stud. und Krit. LXXXIII [1910] 551—594) und Feine (Die Abfassung des Phil in Ephesus, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie XX, 4, Gütersloh 1916) verlegen die Abfassung des Phil nach Ephesus. Auch heißt es in der Inhaltsangabe, wie sie sich in alten Vulgatahandschriften findet (vgl. Corssen, ZntW X [1909] 39) vom Kol: Ergo apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso. Freilich werden hier Phm und Phil als von Rom geschrieben bezeichnet, und Harnack (Die Entstehung des NT 108) vermutet, daß ein Textfehler vorliegt, daß es etwa ursprünglich hieß: a Roma per Epaphram. Mir scheint eine ephesinische Gefangenschaft des Apostels überhaupt problematisch zu sein, vor allem ist eine so ausgedehnte Gefangenschaft, wie sie vorauszusetzen wäre, sehr unwahrscheinlich. Vgl. Meinertz, Theol. Revue XVI (1917) 153—159; ders., Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, Bonn 1917, 1 ff. Die römische Abfassung nehmen mit den meisten katholischen Erklärern u. a. auch Wendland, J. Weiß und Harnack an.

Somit besteht das Resultat aller dieser Erörterungen darin, daß die genannten vier Briefe in Rom geschrieben worden sind, und zwar in einem Zeitpunkte, da der Gang des Prozesses ein baldiges Ende der Gefangenschaft erhoffen ließ. Ein weiteres Ergebnis ist, daß sie der Abfassungszeit nach nicht lange auseinander liegen können. Immerhin ist aber die Frage nach einer näheren Bestimmung der Reihenfolge nicht ohne Interesse, und wir finden auch einige Andeutungen, die wenigstens einen Wahrscheinlichkeitsschluß erlauben. Im Vergleiche mit dem Kol und Eph tritt im Phm und Phil die Hoffnung auf eine baldige Befreiung noch bestimmter auf, was auf eine weitere günstige Entwicklung des Prozesses und deshalb auf eine spätere Zeit der Abfassung der letztgenannten schließen läßt. Dazu kommt, daß nach Kol 4, 10. 14 und Phm 23 f Lukas, Markus und Aristarch beim Apostel sind, was nach dem Phil nicht mehr der Fall gewesen zu sein scheint. Denn hier werden Grüße selbst von Unbekannten übermittelt, nicht aber von jenen beiden, die — besonders Lukas — den Philippern doch sehr wohl bekannt waren (Apg 16, 12 f; 20, 6 und 20, 4). Der Apostel klagt, daß niemand bei ihm sei, der mit ihm so wie Timotheus eines Sinnes wäre; Lukas aber wird von ihm geradezu als der „Geliebte" (Kol 4, 14) bezeichnet. Infolgedessen kommen wir wieder zu der Annahme, daß Lukas und Aristarch sich nicht mehr bei Paulus befanden, daß somit der Phil später als Kol, Eph und Phm geschrieben sein wird. Dafür spricht auch die Tatsache, daß Phil erst nach längerem Aufenthalte in Rom geschrieben sein kann. Es müssen nämlich folgende Ereignisse vorangegangen sein: Bekanntwerden der Gefangenschaft des Apostels in Philippi, Sammlung für Paulus, Absendung des Epaphroditus, seine schwere Erkrankung und Wiedergenesung.[1] Ja Phil 1, 12 f scheint vorauszusetzen, daß Paulus nicht mehr die große Bewegungsfreiheit besitzt wie früher, daß also der Prozeß in das letzte entscheidende Stadium getreten ist, die Haft also strenger, die Erwartung der baldigen Freisprechung aber um so lebendiger ist.[2]

---

[1] Vgl. K. J. Müller, Des Apostels Paulus Brief an die Philipper. Freiburg 1899, 41.

[2] Daß die Sprache des Phil erheblich von der des Kol und Eph abweicht, ist bei der Eigenart dieses Briefes erklärlich. Darum ist es aber auch nicht nötig, ihn aus sprachlichen Gründen vor die Abfassung dieser beiden Briefe zu setzen. Die Berührung mit der Sprache der früheren Briefe wird aufgewogen durch die nahen Beziehungen des Phil zu den Pastoralbriefen. Vgl. dazu F. Torm, Über die Sprache in den Pastoralbriefen, in: ZntW XVIII (1917/18) 225—243.

Was nun das zeitliche Verhältnis der Schreiben an die Ephesier und Kolosser betrifft, so dürfte aus Eph 6, 21: „Damit aber auch ihr (*καὶ ὑμεῖς*) wisset, wie es mir geht und was ich mache, so wird euch Tychicus . . . alles mitteilen", und Kol 4, 7, wo es nur heißt: *τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικός*, gefolgert werden können, daß der Eph nach dem Kol verfaßt worden sei. Dieses Resultat findet durch die Vergleichung paralleler Ausführungen in beiden Schreiben seine Bestätigung; herrscht doch in den Beziehungen zwischen Eph und Kol ein ähnliches Verhältnis wie zwischen 2 Petr und Jud. Dazu kommt noch, daß der Kol in den Nachrichten des Epaphras seine konkrete Veranlassung hatte, während im Eph von einer ähnlichen nichts gesagt wird. Nun sind aber jene Mitteilungen derartig, daß sie des Apostels Herz mit Sorge auch um andere nachbarliche Gemeinden erfüllen und so bestimmen konnten, ein zweites Schreiben für einen von gleichen oder ähnlichen Gefahren bedrohten Leserkreis[1] gleichzeitig abzusenden. Unter solchen Umständen wird es einerseits begreiflich, daß die beiden Briefe inhaltlich miteinander nahe verwandt sind, und anderseits erklärt das Anliegen des Epaphras, des „geliebten Mitknechtes" und „treuen Dieners Christi", die zuerst erfolgte Abfassung des Kol.[2]

---

[1] Vgl. die in der Abschiedsrede Pauli an die Ältesten von Ephesus in Milet ausgesprochene Befürchtung, daß „reißende Wölfe" in die Herde eindringen möchten (Apg 20, 29 ff).

[2] Darum kann aus der Verwandtschaft des Inhaltes beider Briefe kein Argument gegen die Echtheit des einen oder anderen Briefes entnommen werden. Dazu kommt, daß es auch wesentliche Unterschiede zwischen beiden Schreiben gibt. In neuerer Zeit (vgl. besonders Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, Leipzig 1872; Einleitung[3] 265) hat folgender Hypothesenkomplex mehrfach Anklang gefunden: Es habe ein ursprünglicher, echter paulinischer Brief vorgelegen; dieselbe Person habe ihn dann später einmal interpoliert und so unseren Kol daraus gemacht, ein anderes Mal zu unserem Eph ganz umgearbeitet. Diesem letzteren sei endlich entnommen, was der Kol Neues erhalten habe. Allein dann hätten wir erstens eine literarische Abhängigkeit des Kol vom Eph, dem auch viele Kritiker widersprechen; zweitens wäre es ein merkwürdiger Bearbeiter, der einen Brief zuerst interpoliert, dann neu bearbeitet und endlich nach der zweiten Arbeit die erste wieder ergänzt. Das ist mehr als kompliziert und nicht zu verstehen. Vgl. Jülicher, Einleitung[6] 120: Gegen diese Auffassung „spricht die Tatsache, daß der Verdacht solcher interpolierenden Bearbeitung gegen den ohne Anstöße und Lücken in ruhigem Fluß verlaufenden Kol nicht erhoben worden wäre, wenn man nicht den Eph daneben hätte. Kol für sich allein entspricht allen Anforderungen, die billigerweise an einen von P. — ganz ohne Mitredaktor — in der geschilderten Situation nach Colossae gerichteten Brief gestellt werden können". Ähnliche Konstruktionen wie bei Holtzmann bieten Soltau, Die ursprüngliche Gestalt des Kol, in: Theol. Stud. u. Krit. LXXVIII (1905) 521—561 und Brückner, Protestantische Monatshefte XXII (1918) 130—138. 163—181.

Der Kolosserbrief.

Kommentare: Messmer, Erklärung des Kol, Brixen 1863; Bisping (2. Aufl. 1866); Knabenbauer (Cursus) 1912; Meinertz und Tillmann, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, Bonn 1917; — Klöpper, Der Brief an die Kol, Berlin 1882; Wohlenberg (Strack u. Zöckler IV²) 1895; Haupt (Meyer VIII/IX⁸) 1902; Ewald (Zahn X³) 1910; v. Soden (Hand-Commentar III², 1) 1893; Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and Philemon¹⁴, London 1904; Lueken (J. Weiß-Bousset II⁸ 339—358); Dibelius (Handbuch III, 2) 1912.

39. Kolossä liegt im Tale des Lykus,[1] eines Nebenflusses des Mäander. Plinius (Hist. nat. V, 32, 41) zählt Kolossä den „berühmtesten Städten" Phrygiens zu. Dies weist auf eine große Vergangenheit hin und stimmt darum mit Herodots (VII, 30) Benennung *πόλις μεγάλη* und der Xenophons (Anab. I, 2, 6) als *πόλις οἰκουμένη καὶ εὐδαίμων καὶ μεγάλη* überein. Ihre Bedeutung verdankte sie nicht minder der Fruchtbarkeit ihres Landes wie den günstigen Verbindungen, die sie in den Straßen von Syrien nach Ephesus und von Sardes nach Susa besaß. Unter der Herrschaft der Seleuciden, welche die Volkseigentümlichkeiten durch griechisches Wesen verdrängten, und durch die Gründung und blühende Entwicklung der Griechenstädte Laodicea und Hierapolis sank Kolossä. Strabo (XII, 8) kennt sie nur noch als „kleine Stadt" (*πόλισμα*).

Es mag sein, daß auch um dieses Umstandes willen Paulus auf seiner zweiten[2] und dritten Missionsreise Kolossä nicht besucht hatte. „Denn ich will," so schreibt er der Gemeinde daselbst (2, 1), „daß ihr wisset, welch großen Kampf ich habe um euch und um die in Laodicea und alle, die mein Angesicht im Fleische nicht gesehen haben." Ihr Lehrer und Vorsteher war Epaphras, ein Kolosser (4, 12: *ὁ ἐξ ὑμῶν*), den Paulus seinen „Mitknecht" nannte und mit Worten der Anerkennung (1, 6. 7; 4, 13) auszeichnete. Dieser Umstand führt zu der Vermutung, daß irgendein Bedürfnis, das Ansehen des Epaphras zu stützen, vorgelegen habe. Wenn

---

[1] Vgl. Henle, Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser, München 1887, 3 ff; Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I (Oxford 1895) 208 ff; The church in the Roman empire⁵, London 1897, 465 ff; (zwischen S. 472 u. 473 eine genaue Karte); J. Weiß, RE X 548. Herodot (VII, 30) beschreibt die Lage von Kolossä dahin, daß daselbst der Lykus unterirdisch geflossen sei (*Λύκος ποταμὸς ἐς χάσμα γῆς ἐσβάλλων ἀφανίζεται*); Plinius (H. n. XXXI, 2, 20) berichtet von dem reichen Kalkgehalt des Flusses, an dem K. lag (quo lateres conjecti lapides extrahuntur).

[2] Vgl. hierzu auch Apg 16, 6, wonach Paulus durch den Hl. Geist gehindert ward, in „Asien" zu predigen; Mazedonien und Griechenland sollten sein Ziel sein.

auch der Bericht, den dieser dem Apostel in Rom über den Zustand seiner und der Nachbargemeinden erstattete, günstig lautete (1, 4), so hatten sich doch schon Übelstände und Gefahren gezeigt, welche zur Sorge für die Zukunft berechtigte Veranlassung boten. Wir sehen darum den Epaphras, der dem Archippus die Gemeinde von Kolossä anvertraut hatte (4, 17; Phm 2), bei seinem Meister in Rom Hilfe suchen.

40. Die Frage nun, welcher Art die Gefahren waren und von welcher Seite sie heraufbeschworen worden sind, wird noch immer verschieden beantwortet. Man dachte an eine weitere Entwicklung des Judaismus, den Paulus z. B. in Galatien bekämpft hatte;[1] man hielt die Verführer für Juden oder Judenchristen einer alexandrinischen,[2] gnostischen[3] oder essenischen Richtung,[4] die vom orientalischen Heidentum irgendwie beeinflußt waren,[5] für gnostisierende Ebioniten;[6] man beschied sich damit, im allgemeinen in Irrlehren des Gnostizismus und insbesondere der Lehre von Mittelwesen zwischen Gott und der Kreatur die drohenden Gefahren zu erblicken;[7] man brachte sie in besonderen Zusammenhang mit der jüdischen Sekte der Goëten, die namentlich einen Engelkult trieben,[8] oder dachte an eigentümliche (apokalyptische) Strömungen im Judentume.[9] Schon die (hiermit noch nicht erschöpfte) Mannigfaltigkeit[10] der Ansichten ist ein Zeichen dafür, daß die Anhaltspunkte, welche der Brief bietet, nicht bestimmt genug sein können, um ein genaues Bild von den Irrlehren zu entwerfen. Da aber, um ein solches wenigstens in seinen Hauptzügen zu gewinnen, der Brief selbst die wichtigste Quelle ist und andere Nachrichten erst in zweiter Linie in Betracht kommen, so erscheint zunächst ein Blick in den Inhalt geboten.[11]

---

[1] Eichhorn, Aberle u. a.
[2] v. Soden.
[3] Reithmayr, Henle.
[4] Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon[14] 71 ff; Klöpper, Der Brief an die Kolosser, Berlin 1882, 76 ff; Mangold u. a.
[5] Zahn, Einleitung I[8] 328 ff; Ewald, Die Briefe des Paulus an die Eph, Kol und Phm 8 ff; Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe[8] 12 ff; Belser, Einleitung[2] 530.
[6] Baur, Lipsius, Schmiedel u. a.
[7] Cornely.
[8] Kaulen.
[9] Barth, Einleitung[3] 70 f.
[10] Vgl. noch andere Ansichten bei Holtzmann, Einleitung[3] 250; Haupt 12 ff; Cornely, Introductio III 514.
[11] Vgl K. J. Müller, Über den Gedankengang des Apostels Paulus in seinem Briefe an die Kolosser, Leipzig 1905.

41. Inhalt. Im Eingang sagt der Apostel nach dem Gruße (1, 1—2) Gott Dank für den guten Stand des Christentums bei den Kolossern und verspricht ihnen sein Gebet für ihre weitere Vervollkommnung (1, 3—12).

I. Christi unendliche Erhabenheit über alle Geschöpfe (1, 13—2, 23).

Christus ist das Ebenbild des Vaters, Schöpfer und Erhalter aller Dinge, das Haupt der Kirche (1, 13—20). An diesem Glauben müssen alle festhalten; das ist dem Apostel eine Herzenssache, da seine apostolische Fürsorge sich auf alle erstreckt, auch auf die ihm persönlich unbekannten Gemeinden (1, 21—2, 3). Durch Christus haben die Gläubigen alle wahre Weisheit und alle Heilsgüter erlangt; darum sollen sie den Überredungskünsten der Irrlehrer standhaft Widerstand leisten (2, 4—15) und sich von jüdischen Satzungen, von falschem Engelkult und von falscher Aszese fernhalten (2, 16—23).

II. Das neue Leben der Christen (3, 1—4, 6).

Die Christen sollen ein ihrer Verbindung mit Christus entsprechendes Leben führen, ihre sündhafte Natur bekämpfen und christliche Nächstenliebe üben (3, 1—17), ihre Standes- und Berufspflichten treu erfüllen (3, 18—4, 1), fleißig dem Gebete obliegen und im Verkehr mit Nichtchristen Klugheit zeigen (4, 2—6).

Der Brief schließt mit persönlichen Bemerkungen und Grüßen und dem üblichen Segenswunsch (4, 7—18).

42. In dieser Inhaltsangabe tritt die nachdrückliche Betonung der christologischen Wahrheiten unverkennbar in den Vordergrund, und zwar ist es besonders das Verhältnis Christi zu den geschaffenen Wesen, die alle ausnahmslos in und durch und für ihn geschaffen sind, während er selbst unerschaffen ist (1, 15 ff). Ferner wird in wiederholten Wendungen das Alleingenügen Jesu Christi für uns betont: Denn in ihm ist alle Fülle der Weisheit und der Gaben für alle und bis zur Vollendung des Menschen enthalten (1, 9. 19. 28; 2, 2. 3. 10). Diese Tatsachen rechtfertigen den Schluß, daß Irrlehrer Entgegenstehendes gelehrt haben, daß sie insbesondere Christus zu einer Kreatur herabgedrückt haben und die christliche Erkenntnis, sowie die sittliche Vollendung in Christus zu ergänzen suchten. Jene erstere Doktrin bot für diese letztere die Basis. Als Ergänzungen aber, die man dem herabgesetzten Christus und seinem Wirken noch hinzuzufügen suchte, begegnen uns die Beobachtung

alttestamentlicher Gesetze (2, 16 f), wirkliche oder vermeintliche Überlieferungen, die aber keinen übernatürlichen Ursprung haben (2, 8: *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*), und ein irgendwie beschaffener Engeldienst (2, 18 f).[1] Auch ist zu erkennen, daß man die Berührung mit Dingen der Natur, die für den menschlichen Gebrauch bestimmt sind, verwarf (2, 20 ff) und daraus eine falsche Aszese, die wider die Natur lief und dabei doch zuletzt in der Sinnlichkeit endete, abzuleiten suchte (2, 23). Diese einzelnen aus dem Briefe zu gewinnenden Züge sind aber teilweise weder sicher genug zu erkennen, noch auch in ihrer Gesamtheit ausreichend, um ein ganz bestimmtes Bild zu entwerfen und daraus mehr zu folgern, als daß es sich in Kolossä erst um Anfänge irriger Systeme oder eines Gemisches verschiedener Irrlehren gehandelt haben könne. Als solche lassen sich sowohl Elemente judaistischer Anschauungen als auch einzelne Prinzipien eines dualistischen Gnostizismus mit seinen Konsequenzen in den Lehren von Mittelwesen und Engeln wie seinen praktischen Folgerungen für die Ertötung der Materie und der damit in Zusammenhang stehenden irrigen Aszese herausheben.

Wenn man nun den Kol mit anderen paulinischen Briefen, insbesondere mit dem Hebr, der die nämlichen christologischen Lehren vorträgt, vergleicht, dann fällt es auf, daß das AT nicht verwertet ist. Daher erscheint die Annahme einer überwiegend heidenchristlichen Leserschaft gerechtfertigt. Daß es auch Judenchristen gegeben hat, ist bei der starken Verbreitung der Juden in Kleinasien, besonders in Lydien und Phrygien,[2] sehr wohl anzunehmen; ebenso aber auch, daß damit der Boden für die bekannten judaisierenden Bestrebungen vorhanden war. Eine weitere Tatsache besteht darin, daß um die Zeit des Apostels Paulus die heidnischen Mysterienkulte eine Rolle spielten, daß z. B. der persische Mithraskult im Inneren von Kleinasien schon verbreitet war.[3] Aus diesen synkretistisch gestimmten Kreisen

[1] Die Auslegung der Worte *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* von einem förmlichen Kult bestreiten entschieden Zahn (Einleitung I[3] 333 f. 339 f) und Ewald (Die Briefe des hl. Paulus an die Eph, Kol und Phm 395 ff). Vgl. dagegen Belser, Einleitung[2] 530 f.

[2] Vgl. Flav. Jos., Ant. XII, 3, 4, wonach Antiochus d Gr. an 2000 jüdische Familien, auch Mesopotamier, nach Lydien und Phrygien verpflanzte. Ant. XIV, 10, 20 wird berichtet, daß die Behörden von Laodicea versicherten, daß sie den erhaltenen Weisungen gemäß die Juden in Ausübung ihres Kultes nicht hinderten. Auch Inschriften erzählen von den Juden in jener Gegend. Vgl Ramsay, The cities I 667 ff; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 12 ff.

[3] Vgl. Dio LXIII, 5 und Plutarch, Vita Pomp. 24, wonach der Mithraskult schon zur Zeit des Pompejus auch nach Rom kam, wenngleich erst seit

fluteten die Ideen auch in die christlichen Gemeinden. Das ist der Boden, dem die vom hl. Paulus bekämpften Anfänge eines Gemisches judaisierender und gnostisch-synkretistischer Irrtümer entwuchsen;[1] dagegen ist es der uns näher bekannte spätere Gnostizismus nicht.

43. Nachdem so die geschichtlichen Voraussetzungen zur Abfassung des Kol in der Zeit des hl. Paulus zu finden sind, fallen die inneren Gründe, die gegen die Echtheit vorgebracht werden könnten. Denn daß die Christologie dieses Schreibens erst einer späteren Entwicklung der christlichen Lehren angehören könne, ist eben eine unbewiesene Voraussetzung zugunsten eines konstruierten Geschichtsbildes vom Lehrgehalte des Urchristentums.[2] Die ältesten äußeren Zeugen für die Echtheit — auf die Reminiszenzen bei Klemens Romanus,[3] Ignatius[4] und Polykarp[5] soll kein Nachdruck gelegt werden — sind Barnabas,[6] Justinus,[7] Theophilus von Antiochien;[8] ausdrücklich zitieren ihn Irenäus,[9] Klemens von Alexandrien[10] und Tertullian;[11] in den ältesten Über-

---

dem Jahre 80 sein Siegeszug begann und um die Mitte des 3. Jahrhunderts den Höhepunkt erreichte. Vgl. Henle, Der Men- und Mithraskult in Phrygien, in: Theol. Quartalschr. LXX (1888) 590 ff; Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 2 Bände, Bruxelles 1896. 1899. Daraus: Cumont, Die Mysterien des Mithra[2] (autorisierte deutsche Ausgabe von Gehrich), Leipzig 1911.

[1] Vgl. A. Steinmann, Gegen welche Irrlehrer richtet sich der Kolosserbrief? (Sonderabdruck aus dem Straßburger Diözesanblatt), Straßburg 1906; Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, 151 ff; ders., Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissensch. Philos. histor. Klasse 4, 1917 (dazu Steinmann, Theol. Revue XVIII [1919] 301 f).

[2] Weil man im Kol den Übergang zur johanneischen Christologie oder einer Versöhnung der paulinischen Lehre mit der Logoslehre, die man in spätere Zeiten verlegte, finden wollte, deshalb haben besonders F. Ch. Baur, Schwegler, Hilgenfeld, Br. Bauer, Pfleiderer, Hausrath, Meyerhoff, Wendland, E Schwartz u. a. die Echtheit bestritten. Dagegen halten auch Reuß, de Wette, Huther, Bleek, B. Weiß, Haupt, R. Knopf, Harnack, Clemen, Lueken, Dibelius u. a. an dem paulinischen Ursprunge fest. Ed. Norden (Agnostos theos, Leipzig u. Berlin 1913, 251 A. 1) hofft, daß auch Schwartz und Wendland „wie ich selbst die Wandlung von der Negation zur Position durchmachen" werden. Überflüssig ist es, mit v. Soden (Urchristliche Literaturgeschichte 53) in 1, 15—20 spätere Interpolation zu erblicken.

[3] Ad Cor. 49, 2 und Kol 3, 14.

[4] Ad Ephes. 10, 2; ad Philad. 5, 2 und Kol 1, 23.

[5] Ad Phil. 11, 2 und Kol 3, 5.

[6] Vgl. 12, 7 (ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν) und Kol 1, 16 ff.

[7] Dial. c. Tryph. 84. 85. 138 und Kol 1, 15.

[8] Vgl. ad Autol. II. 22 und Kol 1, 15.

[9] Adv. haer. III, 14, 1 und Kol 4, 14.

[10] Strom. I, 1, 15 und Kol 1, 28; IV, 8, 65 und Kol 3, 18 ff u. a.

[11] De praesc. 7 und Kol 2, 8; de resurrect. carnis 23 und Kol 1, 29.

setzungen, bei Marcion und im Muratorischen Kanon findet er sich. Dazu gesellen sich so starke innere Gründe, daß entweder auch dieses oder kein Schreiben paulinisch zu nennen ist. Der Apostel nennt sich nicht nur ausdrücklich als Verfasser (1, 1. 23; 4, 18) und berichtet von sich wiederholt, sondern es besteht auch in Ausdrücken und Ideen nicht selten volle Übereinstimmung mit anderen Briefen, deren paulinischer Ursprung wenigstens zumeist noch anerkannt wird.[1] Will man aber gewisse Eigenartigkeiten des Kol, die bei einem Geiste wie dem des Völkerapostels nichts Befremdendes haben, stark betonen, dann darf man auch nicht vergessen, daß ein späterer Fälscher sich wohl befleißigt haben würde, solche Merkmale der Unechtheit zu vermeiden.

Der Ephesierbrief.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1866); Henle, Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus,[2] Augsburg 1908; Belser, Der Eph des Apostels Paulus, Freiburg 1908; K. J. Müller, Des Apostels Paulus Brief an die Eph, Graz 1909; Knabenbauer (Cursus) 1912; Meinertz (oben S. 146); — Wohlenberg (Strack u. Zöckler IV[2]) 1895; Klöpper, Der Brief an die Eph, Berlin 1891; Ewald (Zahn X[2]) 1910; Haupt (Meyer VIII/IX[8], 3) 1902; v. Soden (Hand-Commentar III[2], 1) 1893; J. A. Robinson, St. Pauls epistle to the Ephesians, London 1903; Dibelius (Handbuch III, 2) 1912.

44. Ephesus liegt an der Mündung des Kaystros und war einer der bedeutendsten Verkehrsplätze des Orients.[2] Dies verdankte es sowohl seinem vortrefflichen Hafen als auch dem Artemiskulte mit seinem prachtvollen Tempel, der nach dem von Herostrat (356 v. Chr.) angelegten Brande in herrlicher Pracht aufgebaut worden war.[3] Durch testamentarische Verfügung Attalus' II dem römischen Reiche einverleibt, ward

[1] Den Nachweis für diese sachliche Deckung muß die Einzelerklärung erbringen. Hier sei nur hingewiesen auf die Betonung der Universalität des Evangeliums (1, 6), die Idee der Erlösung nicht nur des Menschen, sondern der ganzen Schöpfung (1, 20), Lehren, die z. B. Röm 1, 16; 8, 18 ff zur Darstellung kommen; ferner die Übereinstimmung zwischen Kol 2, 11 ff und Röm 6, 1 ff (insbesondere Kol 2, 12: *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι* und Röm 6, 4: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος*); Gal 4, 3 (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) und Kol 2, 8. 20. Anderseits findet sich z. B. Kol 1, 19 und 2, 9 der Begriff *πλήρωμα* in seiner allgemeinen Bedeutung ohne Beziehung auf spätere gnostische Systeme, deren Kenntnis auch zur Erklärung des Wortes *κατοικῆσαι* überflüssig ist. Vgl. auch Fr Maier, Die Briefe Pauli[8] 71 ff.

[2] Vgl. Curtius, Ephesus, Berlin 1874; Zimmermann, Ephesos im ersten christl. Jahrhundert, Jena 1874; J. Weiß, RE X 543 ff.

[3] Strabo XIV, 1. Der Artemiskult hatte hier orientalischen Charakter angenommen und war mit Orgien verbunden. Eine Abbildung des mit vielen Brüsten versehenen, aus Ebenholz bestehenden Kultbildes z. B. bei Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, 1 (Leipzig 1884—86) 588; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[3] (Handbuch zum NT I, 2), Tübingen 1912, Tafel VIII, 1.

Ephesus die bedeutendste Stadt der Provinz Asia und Sitz eines römischen Statthalters. Auf Inschriften nennt es sich selbst wiederholt:[1] ἡ πρώτη (πασῶν) καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς Ἀσίας. Alle diese Umstände machten Ephesus zu einem Sammelplatze der Völker Asiens und boten dem Apostel eine günstige Gelegenheit, den Samen des Evangeliums weit auszustreuen (Apg 19, 10); der Gemeinde daselbst aber erwarben sie die Stellung einer Art Mutterkirche. Nachdem sie der Apostel auf der ersten Rückreise von Korinth vorübergehend besucht hatte,[2] nahm er auf der dritten Missionsreise einen etwa dreijährigen Aufenthalt daselbst und wirkte mit großem Erfolge: κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανεν καὶ ἴσχυεν (Apg 19, 20).

Von Ephesus aus verbreitete sich das Christentum auch in anderen Städten der Provinz Asien. Weil es hier nun vielfach starke jüdische Gemeinden[3] gab, in denen die bekannten judaisierenden Einflüsse auf das Christentum Nahrung fanden, weil ferner gnostisierende Ideen Ephesus und seine Umgegend mindestens ebenso wie Kolossä berührt haben werden,[4] so ergaben sich die nämlichen Gefahren, von denen die letztgenannte Gemeinde bedroht worden war; auch erklärt sich daraus die hervorragende sachliche Übereinstimmung zwischen dem Eph und Kol. Es handelt sich teilweise in beiden Schreiben, den gleichen Bedürfnissen entsprechend,[5] um die Betonung derselben Wahrheiten (vgl. z. B. Eph 1, 7. 9. 21. 22. 23 und Kol 1, 9. 14. 16. 18. 19; 2, 10; Eph 3, 2. 3. 5. 7 und Kol 1, 24 ff. 29). Was Paulus den

[1] Vgl. J. Weiß, RE X 543.

[2] S. oben S. 100.

[3] Vgl Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III⁴ 15 ff

[4] Damit erledigt sich auch, was F. Chr. Baur und seine Richtung (Schwegler, und mehr oder weniger aus demselben Grunde: Ewald, Renan, Hilgenfeld, Hausrath, O. Pfleiderer, Mangold, Weizsäcker, v. Soden, Wrede, Schmiedel, Clemen, Moffatt u a.) aus dem „gnostischen" Charakter gegen die Echtheit des Briefes abzuleiten suchten, von selbst. Ein näheres Eingehen auf diesen Einwand s z. B. bei Henle, Der Ephesierbrief des hl Apostels Paulus² 18 ff Übrigens ist Cornelys (Introductio III 507) Bemerkung sehr am Platze: De gnosticismo autem epistolae nostrae tractare opus non erit, antequam critici interpretes ipsi inter se convenerint, utrum gnosticismus in ea doceatur, an impugnetur.

[5] Damit wird auch hinfällig, was de Wette (Einleitung 313 ff) gegen die Echtheit des Eph und Holtzmann für seine oben (S. 145 A. 2) schon charakterisierte Kompilationshypothese aus der Ähnlichkeit mit dem Kol entnehmen wollen. Sehr gut sagt Deißmann, Licht vom Osten² 171 f (vgl. Paulus 16): „Der größte Stein des Anstoßes ist immer die inhaltliche Verwandtschaft beider Texte gewesen. Ich begreife nun zwar nicht, weshalb Paulus nicht auch in einer Epistel wiederholen könnte, was er in einer anderen auch schon gesagt hatte; aber jedes Befremden hört auf, wenn man sieht, daß hier ein Missionar in derselben Situation gleichzeitig an zwei verschiedene Gemeinden, um die er wirbt, Briefe schickt, wesentlich dieselben Fragen beiden gegenüber behandelnd."

Ältesten von Ephesus in Milet mit Besorgnis vorhersagte, daß „reißende Wölfe“ in die Herde einbrechen würden (Apg 20, 29), begann sich in der ganzen Provinz mehr und mehr zu erfüllen.

45. Inhalt. Der Brief zerfällt in zwei Teile, die durch eine Doxologie (3, 29 f) voneinander geschieden sind. Der Eingang enthält die Aufschrift und den Gruß (1, 1—2).

I. Die Wohltat der Erlösung durch Jesus Christus (1, 3—3, 21).

Dankerfüllten Herzens preist Paulus die Größe der Begnadigung, die Gott in Jesus Christus den Gläubigen geschenkt hat (1, 3—14), und fleht zu Gott, daß er sie die Größe und Herrlichkeit ihrer Berufung zum Christentum recht erkennen lasse. Christus, das Haupt der Kirche und der Herr der Herrlichkeit, hat sie aus Gnade zu neuem Leben auferweckt (1, 15—2, 10). Den Lesern des Briefes, einst Heiden, ist durch den Versöhnungstod Christi dasselbe Heil geschenkt worden wie den Juden: das Bürger- und Heimatrecht im Reiche Gottes und die Zugehörigkeit zum geistigen Gottestempel (2, 11—22). Und Paulus ist es gerade, dem die Einführung der Heiden in die eine Kirche durch besondere Offenbarung und Gnade Christi anvertraut ist (3, 1—13). Darum ist auch all sein Streben und Beten auf die Bekehrung der Heiden gerichtet (3, 14—21).

II. Das christliche Leben (4, 1—6, 20).

Weil mit Christus zu einem mystischen Leibe verbunden, sollen die Gläubigen eins zu sein trachten in der Liebe und im Glauben und mittels der verschiedenen Gnadengaben ihre religiös-sittlichen Aufgaben erfüllen (4, 1—16). Namentlich sollen sie im Gegensatz zu ihrem früheren heidnischen Sündenleben einen des hohen Christenstandes würdigen Lebenswandel führen (4, 17—25), die Laster der Heiden (4, 26—5, 5) und die Werke der Finsternis meiden und voll dankbarer Gesinnung gegen Gott sein (5, 6—20). Überdies sollen sie ihre Berufspflichten treu erfüllen (5, 21—6, 9), stark im Glauben und beharrlich im Gebete sein (6, 10—20).

Den Schluß bilden Bemerkungen über die persönliche Lage des Apostels und der Segenswunsch (6, 21—24).

46. Eine sehr verschieden beantwortete Frage ist die nach den Adressaten des Schreibens. Während es nämlich einerseits den echt paulinischen Anfang an der Spitze trägt, fehlt ihm anderseits eine sicher erkennbare Bezeichnung des Ortes, wo die Empfänger wohnten. Die Worte *ἐν Ἐφέσῳ*

fehlen in ℵ* B*, sind dem Origenes[1] und Basilius,[2] die τοῖς οὖσιν ohne nachfolgende Ortsbestimmung zu deuten suchen, unbekannt. Hieronymus[3] weiß ebenfalls um einen Text ohne ἐν Ἐφέσῳ, und Tertullian[4] macht dem Marcion nur den Vorwurf, daß er die traditionelle Überschrift: ad Ephesios in: ad Laodicenos umgeändert habe, nicht aber den weiteren, daß er die noch bezeichnenderen Worte ἐν Ἐφέσῳ weggelassen habe; und das hätte er sicher getan, wenn sie in seinem Texte gestanden hätten.[5] Dagegen finden sie sich in A D und späteren Unzialhandschriften, als Zusätze in ℵ B, in der Vulgata, bei Irenäus, im Muratorischen Kanon und bei Klemens von Alexandrien. Wohl erheischen nach der Analogie in anderen Briefen die Worte τοῖς οὖσιν eine Ortsbestimmung,[6] aber gerade deshalb auch ist ein Weglassen von ἐν Ἐφέσῳ unverständlich. Dazu kommt noch, daß der sehr allgemein gehaltene Brief wiederholt (1, 15; 3, 2 f; 4, 21) den Eindruck erweckt, als sei der Apostel mit den Lesern zum mindesten nicht so bekannt, wie das bei den Ephesiern, in deren Mitte er gegen drei Jahre geweilt hatte, anzunehmen ist.[7] Aus demselben Grunde vermißt man die Grüße, zumal Paulus sie auch sonst anzuhängen pflegte.

Daher wird man die Leser des Eph nicht in Ephesus, sondern in einer anderen Gemeinde der Provinz Asia zu suchen haben, die der Apostel nicht persönlich kennt. Da kommt an erster Stelle Laodicea in Betracht, weil Kol 4, 16 ein Brief an die Laodicener erwähnt ist,[8] Kolossä und Laodicea benachbart sind und Paulus beide Gemeinden gleichzeitig im Auge hat (vgl. Kol 2, 1; 4, 13. 15 f und die Beziehung[9] von Kol 4, 7 zu Eph 6, 21). So erklären sich

---

[1] In der Catena Graeca VI (ed. Cramer, Oxonii 1842) 102.

[2] Contra Eunomium II, 19.

[3] Comment. in Eph 1, 1.

[4] Contra Marc. V, 11, 17.

[5] Möglich ist auch, daß Marcion in seinem Text statt ἐν Ἐφέσῳ geradezu ἐν Λαοδικείᾳ gelesen hat. So Harnack, Die Adresse des Eph des Paulus, in: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften 1910, 696—709 (S. 700—703).

[6] Ewald (Neue kirchl. Zeitschrift 1904, 560 ff; Die Briefe des Paulus an die Eph, Kol und Phm 16) schlägt die Konjektur vor: τοῖς ἀγαπητοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς.

[7] Vgl. besonders 3, 2 f: „Wenn ihr je gehört habt von der Veranstaltung der Gnade Gottes, die mir für euch verliehen ist, daß mir durch Offenbarung kundgegeben wurde das Geheimnis, wie ich es kurz vorhin beschrieben habe".

[8] Im Hinblick auf Kol 4, 16 ist ein apokrypher Laodicenerbrief entstanden, der sich in manchen Kanones findet (abgedruckt z. B. bei Nestle, Novum testamentum graece et latine S. XXVIII). Hieronymus (De vir. ill. 5) bemerkt darüber: Ab omnibus exploditur; das Nicaenum II (787) verwarf ihn als unecht.

[9] Vgl. oben S. 145.

die engen Berührungen zwischen dem Eph und Kol. Daß Paulus wirklich eine Einzelgemeinde ebenso wie im Kol zunächst berücksichtigt, dafür sprechen nicht nur die Worte 6, 21, sondern auch die lobenden Bemerkungen 1, 15. Diese Tatsache erschwert auch jene weitverbreitete[1] Ansicht, daß der Eph ein Rundschreiben an die von Ephesus aus gegründeten Tochtergemeinden sei. Bei dieser letzteren Auffassung müßte man auch die etwas „zu modern praktische Vorstellung“[2] in Kauf nehmen, daß Paulus im Präskript hinter den Worten *τοῖς οὖσιν ἐν* einen Raum freigelassen hätte, damit beim Vorlesen in den einzelnen Städten hier der Name der betreffenden Stadt eingeschaltet werde. Wohl aber ist es sehr gut denkbar, daß der Apostel von vornherein darauf Rücksicht genommen und den Tychicus mit entsprechenden Weisungen versehen hat, daß unser Eph auch über die Grenzen von Laodicea hinaus in anderen kleinasiatischen Gemeinden verbreitet würde. Daher dann auch der allgemeinere, die kirchliche Einheit betreffende Inhalt des Briefes, der anderseits auch dem Mangel an persönlichen Beziehungen zu Laodicea entspricht. Ein durchschlagender Gegengrund gegen die Laodicea-Hypothese[3] ist bisher nicht vorgebracht worden.[4] Die Frage, warum der Name der Gemeinde im Präskript frühzeitig verloren gegangen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten.[5]

47. Doch alle diese Umstände treffen nicht die Frage nach dem Verfasser, der sich im Eingange und durch persönliche Bemerkungen im Verlaufe des Briefes (vgl. 3, 1. 2 und bes. 8) und auch am Schlusse als Apostel Paulus zu

---

[1] So sagt Jülicher, Einleitung[6] 123 allgemein: die betr. Gemeinden waren wohl in Kleinasien. Ähnlich K. J. Müller: an die Gemeinden rechts vom Mäander. Belser, Der Epheserbrief 5: ein Zirkularschreiben, „welches einer Reihe von christlichen, nach dem Abzug des Paulus in Kleinasien gestifteten Gemeinden gewidmet war“. B. stimmt auch Ewald (Die Briefe des Paulus an die Eph, Kol und Phm 19) zu, daß Tychicus das Original des Eph in Ephesus niederlegte und daß dann später von hier aus der Brief unter dem Titel „Brief an die Epheser“ statt „Brief aus Ephesus“ verbreitet wurde. Henle (Der Epheserbrief[2] 6 ff) hält *ἐν Ἐφέσῳ* für echt, sieht aber doch im Eph ein Kollektivschreiben und versteht die Anrede von allen denen, „welche in Ephesus auf- und zugingen“.

[2] Jülicher, Einleitung[6] 123.

[3] Sie ist bis auf Marcion (s. oben S. 154) zurückzuverfolgen. Sie vertreten u. a. Grotius, Wetstein, Lightfoot, Meyer-Schmidt, Kaulen, Belser, Harnack (s. oben S. 154 A. 5), Knabenbauer, Commentarius 7 ff; Deißmann, Paulus 16.

[4] Vgl. Meinertz, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus 45 ff.

[5] Harnack (s. Anm. 3) hat die Hypothese aufgestellt, daß der Name im Hinblick auf die scharfen Vorwürfe gegen den „Engel“ der Gemeinde von Laodicea Offb 3, 14 ff wie eine Art von damnatio memoriae getilgt worden sei. Knabenbauer (a. a. O.) nennt das „opinionem non improbabilem“.

erkennen gibt. Nicht minder wie in anderen Briefen finden wir ihn auch hier über seine Berufung und Leitung reden (3, 3. 7; vgl. Gal 1, 1. 12. 16; 2, 2), das Verhältnis der Gläubigen zu Christus (1, 4. 6. 7. 10 u. a.) und Christi, der das Haupt der Kirche ist, zu ihr als seinem Leibe (1, 22 f; 4, 12. 16; 5, 23; vgl. 1 Kor 12, 27) darstellen. Ferner sehen wir, wie er über den Reichtum der Gnade (1, 7 f; vgl. Röm 5, 13 ff) und die Freiheit Gottes in ihrer Austeilung (1, 4. 5; 3, 1 ff; vgl. u. a. die Darstellung Röm 9, 11 ff) redet und seine Ausführungen durch Ergüsse des Dankes einleitet oder unterbricht (vgl. 1, 3. 16; 3, 20 f). Die Ähnlichkeit, bzw. Gleichheit in Ideen und in dem sprachlichen Gewande[1] sind für die paulinische Art so bezeichnend, daß eine Anzahl Eigenheiten (besonders in der Wahl von Wörtern, in einigen längeren Satzkonstruktionen und auch in einzelnen Gedanken) nichts dagegen beweisen können; denn solche finden sich auch in anderen paulinischen Schriften und haben zum Teil in den konkreten Verhältnissen ihre Motivierung.[2]

Diesen inneren Gründen für die Echtheit reihen sich äußere Zeugen an; und zwar bestätigen zunächst das Vorhandensein des Briefes Andeutungen in den Schriften des Klemens von Rom,[3] in der Didache[4] und noch mehr bei Ignatius,[5] Polykarp,[6] im 2. Klemensbriefe,[7] bei Hermas[8] und Justinus.[9] Ausdrücklich als paulinischen Ursprunges wird

---

[1] Vgl. Ausdrücke wie *ἀπολύτρωσις, ἀνακεφαλαιοῦσθαι, οἰκοδομή* u. a. Dazu Jülicher, Einleitung[6] 124: „In beiden Hälften wird man fortwährend, auch in Kleinigkeiten, an paulinische Anschauungs- und Ausdrucksweise erinnert." Das Urteil von J. Weiß (Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte, Tübingen 1910, 106), die Unechtheit des Eph sei für den sicher, der „über eine genaue Kenntnis der paulinischen Diktion verfügt, so daß ihm bei jeder Einzelheit das Ganze vor Augen steht", übersieht, daß unmittelbar vorher gerade die „Stilunterschiede auch zwischen den echten Briefen und innerhalb eines Briefes" anerkannt wurden.

[2] Es verteidigen unter den protestantischen Gelehrten besonders Bleek, Reuß, B. Weiß, Wieseler, Lünemann, Sabatier, Klöpper, Haupt, Jülicher (obwohl ihm einige Zweifel bleiben), Knopf, Harnack, Vischer, Deißmann u. a. die Echtheit. Vgl. auch Henle, Der Ephesierbrief[2] 18 ff; Fr. Maier, Die Briefe Pauli[3] 71 ff; Zahn, Einleitung I[3] 350 ff; Coppieters, Revue biblique, Nouv. série VIII (1911) 595 ff (gegen Moffatt); ders., Les recentes attaques contre l'authenticité de l'épître aux Ephésiens, in: Revue biblique 1912, 361—390; Meinertz, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus 48—52.

[3] Ad Cor. 46, 6 und Eph 4, 4—6.

[4] 4, 11 und Eph 6, 5. 9.

[5] Ad Polyc. 5, 1 ist auf Eph 5, 25, und 6, 2 auf Eph 6, 11 ff Bezug genommen.

[6] Ad Phil. 1, 3 benutzt Eph 2, 8. 9.

[7] 14, 2 und Eph 1, 22. 23; 19, 2 und Eph 4, 17 f.

[8] Mand. III, 4 und Eph 4, 30.

[9] Dial. 39. 120 und Eph 4, 8; 1, 21.

der Brief seit Irenäus[1] oft zitiert. Der Muratorische Kanon und die ältesten Übersetzungen reihen sich diesen Zeugen an. Auch Häretiker wie Marcion anerkennen den paulinischen oder doch den apostolischen und inspirierten Ursprung; so die Naassener,[2] Basilides,[3] Valentinus[4] und Theodotus.[5]

Der Brief an Philemon.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1866); Knabenbauer (Cursus) 1912; Meinertz (oben S. 146); — Haupt, Ewald, v. Soden, Dibelius (oben S. 146); A. Schumann, Paulus an Philemon, Leipzig 1908.

48. Da Paulus als „Gefangener" in Rom weilte (1), war von ihm auch ein Sklave Namens Onesimus, der seinem christlichen Herrn Philemon in Kolossä entlaufen war und sich nach Rom gewandt hatte, für Christus gewonnen worden. Wiewohl der Apostel ihn im Dienste des Evangeliums gut gebrauchen konnte, stellte er sich doch auf den Standpunkt des damaligen Rechtes, das in dem Verluste eines Sklaven einen Vermögensnachteil des Herrn sah, und sandte den Onesimus an seinen Herrn wieder zurück. Er gab ihm aber unseren Philemonbrief als Begleitschreiben mit.

Im Eingang drückt der Apostel nach dem Gruß seine lebhafte Freude über das christliche Leben des Philemon aus (1—7).

In der Abhandlung bittet er um Verzeihung für den entlaufenen und jetzt zum Christentum bekehrten Sklaven (8—17) und verspricht Schadenersatz für den entstandenen Nachteil (18—21).

Er schließt mit der Anmeldung seines Besuches, den üblichen Grüßen und dem Segenswunsch (22—25).

Unser Brief ist das kürzeste Schreiben des Apostels im Kanon. Sein Inhalt ist scheinbar ohne Bedeutung für weitere Kreise, da er sich um den entlaufenen Sklaven dreht. Gleichwohl gehört der Brief zum Feinsten, was aus der Feder Pauli geflossen ist, er läßt einen Blick in das liebevolle Herz und die vornehme Gesinnung des Verfassers tun, er ist bedeutsam für die Stellung des jungen Christentums zur Sklavenfrage.

Soweit das kleine Schreiben überhaupt einen Maßstab abgeben kann, bekunden Form und Inhalt den echt paulinischen Charakter. Wenn es sich aber seltener zitiert findet,

---

[1] Haer. V, 2, 3 und Eph 5, 30.
[2] Vgl. Hippolyt, Philos. V, 7. 8.
[3] Philos. VII, 26 (mit γέγραπται zitiert).
[4] Philos. VI, 34 (als γραφή zitiert).
[5] Bei Klemens Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto 19, 3 und Eph 4, 24; 48, 2 und Eph 4, 30; 85, 3 und 6, 16.

so hat das ebensowohl in der Kürze als in dem vorwiegend persönlich gestalteten Inhalt seinen Grund. Nichtsdestoweniger anerkennen die altlateinische Übersetzung und das Muratorische Fragment wie Origenes[1] den kanonischen Charakter und paulinischen Ursprung, was Tertullian[2] für sich und seine Vergangenheit wie zugleich auch für seinen Gegner Marcion bezeugt. Dagegen hat er ursprünglich in der syrischen Kirche keine Aufnahme gefunden.[3] Doch steht er in dem syrischen Kanonverzeichnis aus der Zeit um 400 und in der Peschittha. In neuerer Zeit wurde der Brief zuerst von Baur beanstandet, jedoch nur auf Grund durchaus haltloser Voraussetzungen.[4] Holtzmann[5] will auch im Phm wie im Kol und Eph Interpolationen annehmen.

Der Philipperbrief.

Kommentare: Beelen, Commentarius in ep. S. Pauli ad Philippenses[2], Lovanii 1852; Bisping (2. Aufl. 1866); K. J. Müller, Des Apostels Paulus Brief an die Phil, Freiburg 1899; Knabenbauer (Cursus) 1912; Tillmann (oben S. 146); — Klöpper, Der Brief des Apostels Paulus an die Phil, Berlin 1893; Haupt (Meyer VIII/IX[8], 4) 1902; Ewald (Zahn XI) 1908 (3. Aufl. von Wohlenberg 1917); Lipsius (Hand-Commentar II[2], 2) 1892; v. Soden, Der Brief des Apostels Paulus an die Phil, Tübingen 1906; Dibelius (Handbuch III, 2) 1911.

49. Philippi[6] (an der Stelle des alten *Κρηνίδες*) lag auf einem der äußersten Ausläufer des Hämus-Gebirges, hinab zur Ebene zwischen den Flüssen Strymon und Nestus in Thracien. Die Via Egnatia, die den Orient und Okzident verbindende Handelsstraße, ging über Philippi, das auch noch von einer den Norden mit dem Ägäischen Meere verknüpfenden Straße berührt wurde. Zu diesen günstigen Verkehrsverhältnissen trat noch ein Reichtum an Gold- und Silberminen, um die Bedeutung dieser Stadt zu erhöhen. Augustus hatte nach der Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) römische Kolonisten dahin gesandt, was ihr den Charakter einer

[1] Vgl. Hom. in Jer 19.

[2] Contra Marc. V, 21: Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet.

[3] Vgl. W. Bauer, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903, 22 ff.

[4] Vgl. hierzu Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften NTs[6] 116, der von solcher Kritik sagt, daß sie „nicht die echte war". Jülicher, Einleitung[6] 112: „Phm gehört zu dem sichersten Eigentum des Apostels." Deißmann, Paulus 12: „Es ist eine Entgleisung des historischen Urteils nicht bloß, sondern auch des menschlichen Geschmacks, wenn man dieses köstliche Blatt als einen Traktat über die Stellung des Christentums zur Sklaverei bezeichnet hat."

[5] Zeitschr. für wissensch. Theologie 1873, 428 ff.

[6] Vgl. hierzu Henle, Philippi und die Philippergemeinde, in: Theol. Quartalschrift LXXV (1893) 67—104; K. J. Müller, Des Apostels Paulus Brief an die Philipper 1 ff.

römischen Kolonie gab und das römische Bürgerrecht im Gefolge hatte. Außer griechischen, thracischen und römischen wurden auch phrygische Gottheiten daselbst verehrt.

Sie war die „erste" Stadt[1] Mazedoniens, welche der hl. Paulus auf seiner zweiten Missionsreise betrat. Nach den Nachrichten der Apg (16, 20) scheinen die Juden daselbst in keinem guten Ansehen gestanden zu haben. Außerhalb der Stadt hatten sie nur ein Bethaus, wo Paulus vorwiegend[2] Frauen antraf. Man war geneigt, die Juden für Unruhestifter zu halten, weshalb man sich ihren gottesdienstlichen Versammlungen gegenüber feindselig verhielt. In dieser gedrückten Stellung des Judentums darf wohl auch ein Grund dafür gefunden werden, daß von ihm keine Einwirkung auf die christliche Gemeinde ausging, die das innige Verhältnis zu dem Apostel gestört hätte. Ihrer Liebe und Anhänglichkeit hatten die Philipper dadurch, daß sie ihm schon nach Thessalonich und auch noch später freiwillige Geldspenden zusandten, Ausdruck gegeben (Phil 4, 15 f; 2 Kor 11, 9). Als Paulus nun gefangen in Rom weilte, schickten sie den Epaphroditus mit einer abermaligen Gelduntersttzung zu ihm. Diese treue Teilnahme bewirkte, daß der Apostel seinem Antwortschreiben ungewöhnlich viele persönliche Bemerkungen einflocht und ihm so zugleich den Charakter eines Freundschaftsbriefes aufprägte. Mehr als sonst sprechen darin Herz und Gemüt, weshalb wir auch keine strenge Disposition oder scharfe dialektische Beweisführung erwarten dürfen. Die Gefühle des Dankes, der Liebe und der Freude (2, 18; 3, 1; 4, 4) finden einen wiederholten Ausdruck, ohne jedoch einigen Ermahnungen, die das besorgte Herz des Lehrers eingibt, den Raum zu wehren.

50. Inhalt. Im Eingang bezeigt der Apostel nach dem apostolischen Gruße (1, 1—2) den Philippern seine Freude über den guten Stand ihrer Gemeinde, besonders über ihr lebendiges Interesse an der Sache des Evangeliums (1, 3—11).

I. Persönliche Nachrichten des Apostels (1, 12—2, 30).

Ungeachtet der Gefangenschaft des Apostels hat das Evangelium weitere Verbreitung gefunden, und darüber empfindet er große Freude (1, 12—18). Hinsichtlich seines

[1] Apg 16, 12. Henle (a. a. O. 79 Anm.) bemerkt richtig, daß Neapolis, wohin Paulus schon früher gekommen war, nicht zu Mazedonien, dessen Südgrenze die Via Egnatia war, gehörte. Müller will mit Blass und Zahn (Einleitung I[3] 378) Apg 16, 12 statt *πρώτη* lesen *πρώτης*, d. h. Philippi war eine im ersten mazedonischen Distrikt gelegene Stadt.

[2] Vgl. Müller a. a. O. 13 f: Apg 16, 13 darf *ταῖς συνελθούσαις γυναιξίν* nicht übertrieben werden.

Prozesses hegt er die Zuversicht, daß ihm noch längeres Leben und Wirken zum Wohle der Gläubigen vergönnt sein werde (1, 19—26). Inzwischen mögen sie die Eintracht bewahren und Demut üben nach dem Vorbilde Christi (1, 27—2, 18). Bald wird Timotheus, er selbst und Epaphroditus zu ihnen zurückkehren (2, 19—30).

II. Warnung vor judaistischen Verführern (3, 1—4, 9).

Während die judaistischen Lehrer mit ihren äußeren Vorzügen prahlen, ist der Apostel bestrebt, immer tiefer in die christliche Wahrheit einzudringen und Christus immer ähnlicher zu werden (3, 1—14). Vor diesen Agitatoren sollen die Philipper sich hüten und gleich ihm nach wahrer Gerechtigkeit und Vollkommenheit streben, um zur rechten Christenfreude und zum dauernden Seelenfrieden zu gelangen (3, 15—4, 9).

Der Apostel schließt mit einem herzlichen Dank für die übersandte Liebesgabe (4, 10—20) und mit seinem Gruß und Segenswunsch (4, 21—23).

51. Mit den günstigen Erwartungen, zu denen die in der Apg erzählte erste Entwicklung der Gemeinde Philippis berechtigte, steht im wesentlichen der dargelegte Inhalt des Briefes im Einklang. Wenn uns dieser auch nicht in die Lage setzt, ein sicheres Bild von allen Einzelverhältnissen, unter deren Berücksichtigung Paulus schrieb, zu entwerfen, so geht daraus doch hervor, daß die Philipper sich auf dem rechten Wege befanden und deshalb Grund zur Danksagung gegen Gott gaben (1, 3) und das zuversichtliche Vertrauen rechtfertigten, Gott werde das mit ihnen begonnene Werk auch vollenden (1, 6). „Himmelslichter in der Welt" werden sie genannt (2, 15. 16) und ob ihrer liebreichen Fürsorge für den Apostel gelobt (4, 19). Das schließt nicht aus, daß Paulus, für den es keine Grenzen in der Vervollkommnung gab (vgl. auch Röm 1, 11), ein immer weiteres Fortschreiten auf dem Heilswege wünschte und dazu eindringlichst ermahnte, bestimmt durch sein von Liebe überströmendes Herz (1, 9. 10. 26; 2, 12. 15). Aber gerade dabei setzt er einen guten Zustand der Gemeinde voraus, die ihm auch jetzt schon zum *καύχημα* gereicht (1, 26), und die er zu stetem Fortschreiten (2, 12) und zur Ausdauer ermahnt (2, 15).[1] Und wenn er seine Leser auf einzelne Tugenden, besonders auf die Demut (2, 3 ff), hin-

[1] Durch diese Erwägungen lassen sich eine Reihe von Bedenken erledigen, welche besonders Holsten (Jahrbücher für protestantische Theologie 1875, 431. 455) gegen eine ungetrübte Erinnerung des Apostels an die Philipper vorbringt.

weist, so schließt das nicht in sich, daß sie bei ihnen gefehlt haben. Ebenso folgt aus den Ermahnungen zur Eintracht (1, 27; 2, 2 f), die nach dem vollendeten Beispiele der Selbstentäußerung des Herrn geübt werden sollte (2, 4), nicht, daß Zwiespalt in weiterem Umfange Platz gegriffen hätte. Die Ermahnung, „alles ohne Murren und Bedenken" zu tun (2, 14), nötigt nicht, an die „jüdische Erbsünde des Murrens und Räsonnierens" zu denken, sondern findet ihren Grund einerseits in einer allgemeinen menschlichen Neigung und anderseits in dem Ziele tadelloser Vollkommenheit, das der Apostel ins Auge gefaßt hat. Endlich liegt auch kein Grund zu der Annahme vor, daß die 3, 2 ff so scharf bekämpften jüdischen Gegner bereits in die christliche Gemeinde eingedrungen seien; wohl aber ergibt sich, daß sie sie bedrohten. An Leiden (vielleicht durch die heidnischen Behörden?) hat es (1, 29 f) den Philippern nicht gefehlt.

52. Die Echtheit des Briefes bekunden zunächst der Eingang, die Bemerkungen aus dem Leben des Apostels in der Gegenwart (1, 13 ff. 29; 2, 19 ff) und Vergangenheit (3, 4 ff; 4, 15 ff) und der echt paulinische Schluß; ferner die konkrete Veranlassung, der so sehr hervortretende persönliche Inhalt und der Zweck, für einen erwiesenen Liebesdienst zu danken; endlich die äußeren Zeugen, die bis auf Polykarp[1] hinaufreichen. Dabei darf dahingestellt bleiben, ob sich sichere Bezugnahmen bei Klemens von Rom und Ignatius finden. Jedenfalls beweisen der Gebrauch, der von dem Briefe in dem Schreiben der Kirchen von Vienne und Lyon[2] gemacht ist, ferner die Zitate seit Irenäus,[3] Klemens Alexandrinus[4] und Tertullian,[5] endlich das Zeugnis des Muratorischen Kanons und der ältesten Übersetzungen, daß damals der Phil allgemein als paulinisch und kanonisch anerkannt wurde.

Bei dieser Sachlage wird auch im kritischen Lager die Echtheit meist anerkannt.[6] Die Bestreitung beruht haupt-

[1] Ad Phil. 3, 2: ὃς (sc. Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. Der Plural ἐπιστολάς ist vielleicht generisch zu fassen. Jedenfalls darf man die Worte nicht dazu benutzen, den Phil in zwei Briefe zu zerlegen. Möglicherweise faßt Polykarp die nach Mazedonien gerichteten Briefe (Phil und Thess) als eine Gruppe zusammen. Vgl. Zahn, Grundriß der GK[3] 36. Vgl. noch 9, 2 und Phil 2, 16; 12, 3 und Phil 3, 18.

[2] Bei Eusebius, H. e. V, 2, 2 (Phil. 2, 6).

[3] Haer. IV, 8, 3 und Phil 4, 17; 18, 4 und Phil 4, 18; V, 13, 4 und Phil 3, 10.

[4] Paedag. I, 6, 52 und Phil 3, 15.

[5] De resurr. carnis 23 und Phil 3, 11 ff.

[6] Bestritten ward sie seit Baur und Bauer besonders von Holsten, Jahrb. f. protest. Theol. 1875, 425—495; 1876, 58—165; 282—372; vertreten

sächlich auf einer unrichtigen Exegese einiger Stellen. So besteht der vermeintliche christologische Widerspruch zwischen Phil 2, 6—11 und 1 Kor 15, 45—49 in einer irrigen Auffassung der letzteren Stelle, die mit Unrecht von einem präexistenten Christus als dem ἄνθρωπος ἐπουράνιος gedeutet wird. Der wesentliche Unterschied, welcher zwischen dem Apostel in Gal 1, 6. 7 (2 Kor 11, 4) und dem in Phil 1, 15—18 bestehen soll, ist durch die falsche Annahme bedingt, daß die an letzter Stelle getadelten Lehrer auch ein anderes, und zwar ein häretisches Evangelium gepredigt hätten, wie das von den Irrlehrern in Galatien geschehen war. Dies ist jedoch bei jenen durchaus nicht anzunehmen. Für uns, die wir der Abfassung des Briefes fernstehen und nur den Maßstab ruhigen Überlegens verwerten können, hat allerdings der Mangel eines Überganges in 3, 1 f etwas Befremdendes. Allein deshalb darf unser Schreiben nicht als Kompilation von zwei Briefen angesehen werden. Denn die Subjektivität des Apostels zeigt sich in diesem persönlichsten aller seiner Schreiben besonders deutlich. Vor allem aber wäre es auffallend, daß das Zusammenschmelzen von vermeintlich so verschiedenartigen Bestandteilen[1] zu einem Ganzen, und zwar ohne jede Verdeckung des klaffenden Risses, niemals beanstandet worden ist. Ein Kompilator würde wohl kaum eine so verräterische Spur hinterlassen haben. Im allgemeinen aber kennzeichnen sowohl die Übergangsformeln als das Ineinandergreifen der Gedanken die Einheit und Integrität des Briefes.

Der Hebräerbrief.

Kommentare: Ad. Maier, Commentar über den Brief an die Hebr, Freiburg 1861; Bisping (2. Aufl. 1864); Zill, Der Brief an die Hebr, Mainz 1879; Schaefer (V, 1893); Seisenberger, Erklärung des Briefes an die Hebr, Regensburg 1909; Rohr, Der Hebr, Berlin 1915; J. Graf, Der Hebr. Wissenschaftlich-praktische Erklärung, Freiburg 1918; — Bleek, Der Brief an die Hebr (3 Bände), Berlin 1828—1840; B. Weiß (Meyer XIII[6]) 1897; v. Soden (Hand-Commentar III[3], 2) 1899; Hollmann (J. Weiß-Bousset III[3] 157 ff); Westcott, The epistle to the Hebrews, London 1889; A. Seeberg, Der Brief

---

dagegen von Hilgenfeld, Weizsäcker, Harnack, Mangold, Jülicher, Clemen u. a. Vgl. besonders P. W. Schmidt, Ntl Hyperkritik, an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Phil auf ihre Methode hin untersucht, Berlin 1880; Müller, Des Apostels Paulus Brief an die Phil 22—40.

[1] Die Kompilationshypothese hat Vertreter u. a. in Ewald und Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte III 389 f; Der Apostel Paulus[2] 486. Vgl. dagegen jetzt auch Clemen, Paulus I 135 ff. Jülicher, Einleitung[6] 109: „Wenn 2 Kor am besten als Einheit begreifbar ist, so fehlt es erst recht an Gründen, Phil zu zerteilen; beim Schreiben hat hier eben die Stimmung des Apostels sich verändert, Lebenshoffnung und Todesfreudigkeit wechseln."

an die Hebr, Leipzig 1912; Riggenbach (Zahn XIV) 1913; Windisch (Handbuch IV, 3) 1913.

53. Der Inhalt des Briefes.[1] Der Brief zerfällt in einen lehrhaften und einen paränetischen Teil, wenngleich auch in dem ersten die Ermahnung einen breiten Raum einnimmt.

Der Eingang stellt die ntl, durch den Sohn Gottes vermittelte Offenbarung als die letzte und höchste hin (1, 1—3).

I. Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten (1, 4—10, 8).

1. Erhabenheit Christi über die Engel und über Moses (1, 4—4, 13). Christus, der Mittler des Neuen Bundes, überragt als Sohn Gottes und Schöpfer aller Kreatur die Mittler des Alten Bundes, die Engel 1, 4—14; darum ist seine Offenbarung um so höher zu schätzen und um so treuer zu beobachten (2, 1—4). Auch hat Gott die Herrschaft über das messianische Reich nicht den Engeln übertragen, sondern dem Sohne. Zwar hat sich dieser in seiner Menschwerdung, seinem Leiden und Sterben in einer Beziehung unter die Engel erniedrigt, aber bloß um sein Heilswerk auszuführen und uns ein wirklicher Bruder sein zu können (2, 5—18). Christus ist auch vorzüglicher als Moses. Er ist Sohn, dieser nur Diener im Hause Gottes (3, 1—6). Darum sollen die Christen sich vor Unglauben und vor dem Abfall vom Christentum hüten, damit sie nicht wie die ungläubige Generation zur Zeit des Wüstenzuges vom Gelobten Lande ausgeschlossen werden, sondern in das von Gott verheißene Friedensland eingehen können (3, 7—4, 13).

2. Christi Erhabenheit über die atl Hohenpriester (4, 14—10, 18). Christus ist wahrer Hoherpriester, von Gott bestellt, aber nach der Ordnung Melchisedechs (4, 14—5, 10). Das Verständnis dieser erhabenen Wahrheit wird für die Leser des Briefes schwierig sein, weil sie nicht auf der geistigen Höhe stehen (5, 11—14). Darum sollen sie nach Mündigkeit im Christentum streben und durch Bewahrung und Betätigung des Glaubens und der Hoffnung des ewigen Heiles sich würdig machen (6, 1—20).

Jesus, der ntl Hohepriester, ist erhaben über die Hohenpriester des Alten Bundes. Schon sein Vorbild Melchisedech war höher als Abraham und die von ihm abstammenden Priester und Leviten; denn diese gaben in der Person Abrahams jenem den Zehnten und empfingen den Segen von seiner

[1] Eine originelle, in Analogie zum Schema einer antiken Mahnrede gebotene Einteilung bei Th. Haering, Gedankengang und Grundgedanken des Hebr, in: ZntW XVIII (1917/18) 145—163.

Hand (7, 1—10). Christus, der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs, gehört auch nicht dem Stamme Levi, sondern dem Stamme Juda an (7, 11—19). Zudem sind Aaron und seine Nachfolger ohne göttlichen Eid bestellt, wechseln in kurzen Zeiträumen und müssen auch für ihre Sünden Opfer darbringen. Christus dagegen hat sein Amt mit einem Eidschwur erhalten, bleibt in Ewigkeit der einzige Hohepriester und ist frei von Sünde (7, 20–28). Auch die Kultstätte und das Opfer Christi stehen viel höher als der alte Gottesdienst im irdischen Heiligtum. Christus vollzieht seinen Dienst im himmlischen Heiligtum zur Rechten Gottes, und der durch ihn zustande gekommene Neue Bund ist höher und vollkommener (8, 1–13). Und während die atl Opfer nur eine äußere levitische Reinigung bewirkten (9, 1—10), bringt Christi Opfer innere Reinigung und Versöhnung mit Gott zustande (9, 11—24). Endlich mußten die alten, unvollkommenen Opfer immer wiederholt werden, Christi Opfer dagegen kommt ein ewiger, unendlicher Wert zu (9, 25—10, 18).

II. Aneignung der Gnaden des Neuen Bundes (10, 19—13, 17).

Die Christen mögen an den durch Christi Opfer erworbenen und dargebotenen Heilsgütern festhalten, eingedenk der großen Strafe, die ein Abfall vom Christentum nach sich ziehen müßte (12, 19—31). Zur Beharrlichkeit im Glauben an Jesus auch unter äußeren Leiden soll sie weiter bewegen der Gedanke an den himmlischen Lohn, der ihrer harrt (10, 32–39), das Beispiel der Glaubenshelden von Abel an bis auf die letzten Zeiten (11, 1—40), sowie der Gedanke, daß Leiden eine liebevolle und heilsame Züchtigung Gottes sind (12, 1—13). Insbesondere sollen sie nach Eintracht und Heiligkeit streben, ehe es zu spät ist (12, 14–29), alle christlichen Tugenden üben und sich vor Neuerungen in der Lehre, namentlich vor dem Anschluß an das Judentum hüten (13, 1—17).

Den Schluß des Briefes bilden persönliche Mitteilungen sowie der apostolische Gruß und Segen (13, 20—25).

54. Diejenigen Fragen, welche sich bei diesem merkwürdigen Briefe ausreichend sicher und wohlbegründet beantworten lassen, sind die nach den Empfängern und nach der Zeit der Abfassung, obschon es auch darüber nicht an einem bunten Gemisch von Hypothesen fehlt. Kaum gibt es noch eine größere Gemeinde oder eine Landschaft oder auch einen Komplex von Landschaften von Kleinasien bis nach Spanien, wo man die Adressaten des Briefes nicht gesucht hätte. Während diese Vermutungen vereinzelt stehen,

fanden die Annahmen mehr Beifall, Alexandrien oder Rom[1] seien die Orte, wohin der Brief gerichtet wäre. Schon die große und weit auseinandergehende Mannigfaltigkeit dieser Anschauungen beweist, auf welch unsicheren Gründen sie ruhen. Ganz überwiegend dagegen wird von der Mehrzahl alter und neuer Erklärer, von Klemens Alexandrinus, Eusebius, Hieronymus und Chrysostomus an bis zur Gegenwart von den Katholiken allgemein, und auch vielfach von protestantischen Erklärern,[2] daran festgehalten, daß der Brief an die Judenchristen in den Gemeinden Palästinas gerichtet worden ist.

Die durch den Presbyter des Klemens von Alexandrien,[3] diesen selbst,[4] Tertullian[5] und die Hss ℵ A B verbürgte Überschrift *πρὸς Ἑβραίους* soll nicht betont werden, weil *Ἑβραῖοι* nicht nur als Gegensatz zu *Ἑλληνισταί* die ihrer vaterländischen Sprache treugebliebenen Juden — was allerdings auf Palästina verweist — bedeutet, sondern auch eine Benennung für Leute jüdischer Abstammung im Gegensatze zu *Ἕλληνες* ist. Der Brief selbst aber läßt bestimmte geordnete judenchristliche Gemeinden erkennen, indem er von Vorstehern und gottesdienstlichen Versammlungen[6] redet (13, 7. 17. 24; 10, 25) sowie Ermahnungen enthält, welche die einzelnen Gläubigen als Glieder eines Ganzen betrachten (3, 12 f; 10, 24 f). Alsdann setzt das Schreiben bei seinen Empfängern eine derartige Kenntnis der atl Bücher und der

---

[1] So besonders Holtzmann, v. Soden, Jülicher, Barth, Seeberg, Moffatt, Harnack. Letzterer (Die Mission und Ausbreitung des Christentums I[3] 427 A. 2) nennt die Hypothese von Schiele (The American journal of theology 1905, 290 ff) beachtenswert, wonach der Leserkreis in einer speziellen Gemeinde zu Rom zu suchen sei, die sich aus der inschriftlich bekannten *Συναγωγὴ τῶν Ἑβραίων* daselbst entwickelt habe. Vgl. dagegen Belser, Einleitung[2] 579 ff; Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg 1905, 217 ff. Wenn man, wie es auch Zahn (Einleitung II[3] 145 ff) tut, Judenchristen als Adressaten annimmt, so fällt die römische Adresse schon mit der irrigen Voraussetzung von der ursprünglichen Zusammensetzung der römischen Gemeinde (vgl. oben S. 129). Auch Fr. Dibelius (Der Verfasser des Hebr, Straßburg 1910) denkt an die Judenchristen Roms, aber nur insofern, als Hebr eine vor ihnen gehaltene Homilie sei. Als Barnabas sie niederschrieb, habe er es für die vorwiegend heidenchristliche Gemeinde zu Antiochien getan. Judenchristen „wahrscheinlich Alexandriens" nimmt G. Hoennicke an: Der Hebr und die neuere Kritik, in: Neue kirchl. Zeitschrift XXIX (1918) 347—368 (S. 361).

[2] So J. D. Michaelis, Bleek, Tholuck, de Wette, Lünemann, Delitzsch, B. Weiß (zuletzt in: Der Hebr in zeitgeschichtlicher Bedeutung, in: TU XXXV, 3, Leipzig 1910) u. a.

[3] Bei Eusebius, H. e. VI, 14, 2.

[4] A. a. O. III, 38, 1 ff.

[5] De pudic. 20.

[6] Der Brief ist überhaupt stark unter kultischem Gesichtspunkt orientiert. Vgl. Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913, 346 ff.

besonders in den sog. Weisheitsbüchern verfolgbaren Fortentwicklung der göttlichen Offenbarung nebst ihrer traditionellen Erklärung voraus (vgl. die atl Zitate in den ersten Kapiteln), wie sie für Heidenchristen nicht annehmbar erscheint. Zu derselben Schlußfolgerung führt die Art und Weise, in der wiederholt von atl Einrichtungen, Gesetzen und Gebräuchen gesprochen wird. Wenn man zumal bedenkt, daß solche in anderen biblischen Büchern den Heidenchristen erläutert werden,[1] dann gewinnt man um so mehr den Eindruck, daß die Empfänger des Hebr damit sehr vertraut waren. Dasselbe gilt von dem ausgiebigen Gebrauche, der zur Unterstützung der Ermahnungen von Israels Geschichte gemacht wird (4, 15 ff; 11). Weiterhin finden sich Anreden (2, 16: „Same Abrahams"; vgl. auch 4, 6), Ausdrucksweisen (vgl. 10, 22: ῥεραντισμένοι und λελουσμένοι; 10, 26: θυσία), die für Heidenchristen kaum verständlich, für Judenchristen aber bedeutungsvoll waren. Es werden ferner Folgerungen gezogen, die davon ausgehen, daß das mosaische Gesetz in Geltung stand (vgl. 2, 1. 2 den Komparativ περισσοτέρως; 10, 28 f). Mit all diesen Momenten steht endlich der Zweck des ganzen Briefes (eines λόγος τῆς παρακλήσεως, 13, 22) im Einklang: angesichts der Gefahr eines Rückfalles in das Judentum[2] — denn hiermit wird die Vergleichung durchgeführt — zur Ausdauer im Festhalten am Neuen Bunde zu bewegen. An diesem Ergebnisse vermag auch die Tatsache nichts zu ändern, daß für einen solchen Rückfall zuweilen Ausdrücke gebraucht sind, die man als zu stark eher für eine Hinwendung zum Heidentum geeignet finden will. Denn erstens lesen wir ähnliche Bezeichnungen für den Abfall zum Judaismus im Gal (3, 1. 3; 4, 9 f; 5, 7); zweitens ist die Abwendung von Christus wie einst der Götzendienst Israels eine Bundesuntreue, die um so eher in gleicher Weise wie dieser charakterisiert worden sein mag, als unser Brief sich ja mit Vorliebe in atl Ausdrucksformen bewegt. Wo sollen wir aber nun aus Judenchristen bestehende geschlossene Gemeinden anders suchen, als in Palästina und Jerusalem?[3] Dazu kommt, daß vom atl Heiligtume, von den Opfern, Waschungen und Besprengungen, von Priestern, Hohenpriestern nebst ihren Verrichtungen und Rechten in einer Weise gesprochen wird,

---

[1] Vgl. z. B. Mk 3, 17; 5, 41; 7, 3 f; 14, 12; Lk 22, 7 (dagegen Mt 26, 17) u. a.

[2] Und zwar ergibt sich diese Gefahr durch die Verzögerung der Wiederkunft Christi und der damit verbundenen Zukunftserwartungen. Vgl. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen 19–22.

[3] Warum diese Annahme eine „Ungeheuerlichkeit" sein soll (so Jülicher Einleitung[6] 140), ist nicht einzusehen.

daß man unbefangen zu der Annahme kommt, es müssen die Leser des Briefes jene Einrichtungen und Personen in ihrer Mitte besessen haben. Was endlich im Briefe aus der Vergangenheit seiner Empfänger, über Verfolgungen (vgl. 10, 32 ff; 12, 4 ff; 13, 3), Lehrer und Vorsteher, die für den Glauben bereits ihr Leben hingegeben haben (vgl. 13, 7), über die seit ihrer Bekehrung schon verstrichene längere Zeit und ruhmvolle Geschichte (vgl. 5, 12 ff; 6, 9 ff; 10, 32 ff) berichtet wird, ist derart, daß es auf keine anderen als auf palästinensische Gemeinden paßt. Diese letzteren Gründe empfangen noch ihre volle Kraft aus dem folgenden Nachweise, daß die Abfassung des Hebr in die

55. Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels zu verlegen ist. Das Ziel der Belehrungen und Ermahnungen ist die Verhütung eines Rückfalles in das Judentum und die Bewährung in der Tugend der christlichen Hoffnung. Nun stelle man sich aber vor, daß in dem Untergange Jerusalems und der Zerstreuung des Volkes das in den Augen der Christen offenkundige und dazu vom Herrn geweissagte Strafgericht die Juden bereits getroffen hätte, und frage sich, ob dann noch eine Gefahr in der Weise, wie sie der Hebr erkennen läßt, gegeben war? Ganz anders stand es in einer Zeit, da Tempel, Priestertum und Kult noch glänzend fortbestanden, die Christen aber verfolgt und verspottet wurden, da der göttliche Ursprung des atl Gesetzes zur Irreleitung mißbraucht ward und falsche Messiaserwartungen immer lebhafter die Gemüter aufregten. Der Verfasser des Hebr schildert die priesterlichen und hohenpriesterlichen Verrichtungen als gegenwärtig (z. B. 9, 6. 7. 9. 25; 10, 1),[1] redet von solchen, die „dem Zelte dienen" und an Opfermahlzeiten teilnehmen (13, 10; 10, 2) und sieht die gesetzliche Verfassung als noch bestehend vor sich (7, 11).[2] Die Beweisführungen für die Erhabenheit des ntl Hohenpriestertums fußen auf der Existenz der atl Priester und Hohenpriester (5, 1; 8, 3. 4; 9, 6. 7), die im Jahre 70 jedoch ihr Ende fand. Daß das „Zelt" mit seinen Einrichtungen genannt wird, und nicht der Herodianische Tempel, läßt sich wohl erklären. Denn der Tempel wurde nach der von Moses im Bilde geschauten Stiftshütte gebaut (vgl. Apg 7, 44—46); und dem Ziele der Ausführungen war durch den Hinweis auf das in dem späteren Tempel wiedergegebene mosaische Urbild besser

---

[1] Vgl. hierzu die Erklärung bei A. Schaefer, Die Bücher des NT V, besonders S. 20 A. 2.

[2] Vgl. die Erklärung zu 7, 11: *ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῆς* (scil. *ἱερωσύνης*) *νενομοθέτηται.*

gedient. Sehr treffend ist auch darauf hingewiesen worden, daß dem Beweise der Derogation des Alten Bundes „eben die Zerstörung des Tempels ein viel wirksameres Argument geboten hätte als alle anderen".[1] Welch schlagende Ausführung wäre diese Tatsache zu 7, 12: „Mit der Änderung des Priestertums erfolgt notwendig auch eine Änderung des Gesetzes." Nach dem Aufhören von Priestertum und Theokratie hätte es gewiß nicht mehr einer Beweisführung für eine Änderung aus Ps 109 bedurft, wie sie 7, 13 ff geboten wird. Dazu kommt noch, daß der Hebr das Ende des Alten Bundes herannahen sieht (8, 13) und seine Leser auf Anzeichen dafür hinweist (10, 25). Diese so überzeugenden Gründe würden wohl kaum einen Widerspruch erfahren haben, wenn nicht der Lehrgehalt des Schreibens, insbesondere die Christologie einer späteren Zeit zugewiesen würde. Danach wird von einer Anzahl Kritiker die Quelle zurecht gerückt, statt daß man umgekehrt urteilte. Daß bei diesem tendenziösen Verfahren vorab der Schluß des Briefes (13, 18–25), der ganz paulinisch lautet und so auch des Timotheus gedenkt,[2] ohne jeden anderen Grund vom übrigen Briefe getrennt werden muß, kann nicht mehr verwundern.

56. Damit gelangen wir zu der Frage nach dem Verfasser des Briefes. Wenn man überhaupt die sprachlichen Eigentümlichkeiten als Kennzeichen eines Schriftstellers anerkennt, dann muß bei dem Hebr im Unterschiede von anderen paulinischen Briefen zunächst auffallen, daß sich in ihm über 140 hapax legomena und manche Wortbildungen, die der ntl Gräzität sonst fremd sind, finden. Im Satzbau ferner vermissen wir auch dann Anakoluthe, wenn Gedanken, die das Herz mächtig zu bewegen geeignet sind, sich drängen. In solchen Fällen pflegt der hl. Paulus in der Regel begonnene Perioden zu durchbrechen, der Hebr dagegen weist vollkommen durchgeführte und formvollendete Perioden auf. Ja, neben dem Prolog des Lk weist der Hebr das beste Griechisch

[1] So Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften NTs[6] 142. Dagegen kann man nicht einwenden, daß diese Ansicht das eigene Urteil in die Zeit des Hebr hineinlege. Auch wenn der Verf. sein Beweismaterial aus dem AT und von Christus, nicht aber aus der politischen Geschichte der Juden hernahm, hätte er sich das fundamentale, von Jesus geweissagte Ereignis nicht entgehen lassen können. Außer Reuß versetzen den Hebr in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems von protestantischen Forschern besonders Bleek, Ewald, Hofmann, Schürer, Holzheuer, de Wette, Tholuck, Kurtz, Wieseler, Hilgenfeld, Renan, Scholten, Ramsay, Endemann, Seeberg, Hoennicke, auch Eug. Ménégoz, La théologie de l'épître aux Hebreux, Paris 1894.

[2] Vgl. hierzu A. Schaefer, Die Bücher des NT V 339 f; Belser, Einleitung[2] 571 f.

im NT auf, so daß Fr. Blaß darin sogar rhythmische Kunstprosa erblicken zu können glaubte.[1] Abweichend ferner von der sonstigen paulinischen Einführung atl Zitate mit ὡς γέγραπται oder κατὰ τὸ γεγραμμένον oder ἡ γραφή wird in unserem Schreiben in der Regel Gott, der Sohn oder der Hl. Geist als redend eingeführt. Könnte man endlich den auffallenden Mangel des sonst stets üblichen Einganges allenfalls aus einer gewissen schonenden pädagogischen Rücksicht erklären,[2] so bleibt doch die ganze Disposition des Schreibens, das mehr den Charakter einer Homilie als eines Briefes trägt, eine eigenartige. Die dogmatische Darstellung wird nicht erst zu Ende geführt, ehe die praktischen Ermahnungen folgen, sondern sie wird durch diese öfters und in längeren Ausführungen unterbrochen.

Die formellen Verschiedenheiten von den anderen paulinischen Schriften sind bis in die Zeiten des Origenes und, was den Eingang betrifft, noch darüber hinaus[3] anerkannt worden. Origenes[4] bemerkt darüber: πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν. Und bei Hieronymus[5] lesen wir: Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non eius (Pauli) creditur propter styli sermonisque dissonantiam. Fast ebenso alt sind auch die Versuche, diese Verschiedenheit zu erklären. Während Klemens Alexandrinus[6] an ein hebräisches Original dachte, stellte Origenes zuerst die Hypothese auf, daß ein Schüler die Form gegeben habe. Wer es gewesen sei, entziehe sich menschlicher Kenntnis, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.

Aber so richtig diese Beobachtung des Origenes hinsichtlich der Form ist, ebenso zutreffend hat er vom Inhalt des Hebr gesagt, daß die Gedanken paulinisch sind.[7] Einige eigentliche Nuancen und das Zurücktreten mancher

---

[1] Die rhythmische Komposition des Hebr, in: Theol. Studien und Kritiken LXXV (1902) 420–461; (Barnabas) Brief an die Hebr. Text mit Angabe der Rhythmen, Halle 1903.

[2] Solche Gedanken finden sich schon beim Presbyter des Klemens von Alexandrien und bei Klemens selbst (bei Eusebius, H. e. VI, 14, 2 ff). Jülicher (Einleitung[6] 132) erklärt es „unter allem Vorbehalt" so, „daß die Adresse vorsichtshalber fortgelassen worden ist".

[3] So vom Presbyter (Pantänus) des Klemens Alexandrinus und von diesem selbst. Vgl. A. 2.

[4] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 11.

[5] De viris ill. 5.

[6] Bei Eusebius, H. e. VI, 14, 2. Vgl. Näheres bei A. Schaefer, Die Bücher des NT V 11 ff, wo insbesondere darauf hingewiesen ist, daß auch in der ursprünglichen Abfassung nach der Septuaginta zitiert worden sein muß, da nur in dieser und nicht in der hebräischen Textgestalt der beabsichtigte Beweis enthalten ist.

[7] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 13: τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν.

Hauptgedanken, die sich in anderen paulinischen Schriften finden, erklären sich aus einer gewissen Selbständigkeit des Schreibers und aus der eigenartigen Situation. Wir finden aber nicht nur mehr oder minder auffallende Ähnlichkeiten in manchen Stellen des Hebr mit dem Gal, 1 Kor und Röm,[1] sondern insbesondere eine Gleichheit in gewissen theologischen Grundgedanken. So zunächst die Auffassung vom AT, in dem außer dem Literalsinn auch noch ein höherer oder mystischer Sinn gefunden wird;[2] alsdann seine Auslegung, die sich an die Weisheitsbücher anschließt. Da auch der alexandrinische jüdische Philosoph Philo eine Weiterentwicklung der Spekulation der genannten deuterokanonischen Schriften versucht hat, so wird eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Hebr und Philo nicht verwundern können. Daraus muß aber nicht notwendig, wie es in neuerer Zeit gern geschieht,[3] eine Abhängigkeit jenes von diesem, sondern nur die Vorlage einer gemeinsamen Quelle, aus der beide in verschiedener Weise geschöpft haben, gefolgert werden. Die theologische Spekulation des Hebr trifft mit der der johanneischen Schriften zusammen.[4] Endlich sei noch auf den durchaus paulinischen Schluß des Briefes verwiesen, so daß sich die Bestreiter der sachlichen Urheberschaft des Apostels veranlaßt sahen, ihn ohne sonstige Gründe vom übrigen Ganzen zu trennen.[5] Viel natürlicher dagegen und der paulinischen Gewohnheit angemessener ist die Annahme, daß der Apostel auch in diesem Falle die Schlußworte eigenhändig angefügt und so den ganzen Brief gewissermaßen als den seinigen erklärt habe.

Der reiche sachliche Inhalt macht es begreiflich, daß der Hebr nicht allein früh und häufig benutzt, sondern auch trotz formeller Bedenken als vom hl. Paulus herrührend festgehalten worden ist. Zweifellos hat Klemens von Rom ihn

---

[1] Vgl. dazu Graf, Der Hebr 6 ff.

[2] Vgl. mit dem Hebr besonders Gal 4, 21—31; 1 Kor 9, 9 ff; 2 Kor 3, 13—18; Röm 5, 14. Vgl. Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebr 96 ff.

[3] So Holtzmann, v. Soden und Wendland; auch Belser, Einleitung[2] 577. Dagegen vgl. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910, 495—606.

[4] Vgl u. a. Hebr 1, 2 und Jo 1, 3; Hebr 1, 10—12 und Jo 1, 2; Hebr 2, 14 und Jo 12, 31.

[5] Wrede (Das literarische Rätsel des Hebr, Göttingen 1906) spricht von einem „pseudopaulinischen Charakter" des Schlusses, der von einem christlichen Lehrer an seine Abhandlung angefügt wurde, um die Verbreitung zu befördern. Burggaller (ZntW VIII [1907] 110 ff; Theol. Rundschau XIII [1910] 374 ff) und Perdelwitz (ZntW XI [1910] 59 ff) nehmen an, daß der Schluß von 13, 22 an einer Predigt eines Wanderlehrers angehängt worden sei. Vgl. J. Graf, Der Hebr 26 ff.

gebraucht;[1] sehr wahrscheinlich nahmen auf ihn Barnabas,[2] Polykarp,[3] Hermas[4] und Justin Bezug.[5] Die Peschittha reiht ihn den übrigen 13 paulinischen Briefen an, ein „seliger Presbyter" (wohl Pantänus) und Klemens von Alexandrien[6] eignen ihn dem Heidenapostel zu, und Origenes schreibt, sicher nicht nur unter Bezugnahme auf diese beiden Vorgänger: *οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν.*[7] Diese Nachricht von einer alten Tradition gewinnt durch die formellen Bedenken, die Origenes gegen den paulinischen Ursprung hatte, an Bedeutung. So ist es denn begreiflich, daß der Hebr in der orientalischen Kirche als vom Apostel Paulus herrührend gebraucht ward, wie das auch die alexandrinischen Bischöfe Dionysius, Petrus, Alexander, Athanasius, Cyrill, ferner die antiochenische Synode vom Jahre 264 (gegen Paul von Samosata), Eusebius, Theophilus von Antiochien, Cyrill von Jerusalem, Jakob von Nisibis, Ephrem, Epiphanius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Titus von Bostra und die folgenden Schriftsteller bezeugen.[8]

Im Abendlande war der Brief, wie Klemens Romanus zeigt, frühzeitig in Gebrauch gewesen. Während Tertullian[9] und der Verfasser der sog. Tractatus Origenis[10] ihn kennen, aber dem Barnabas zuschreiben, und Irenäus ihn nach Eusebius[11] in uns verlorenen Schriften zitiert haben soll, fehlt er im Muratorischen Kanon. Wenn auch die Ignorierung des Briefes bei Novatian mit Unrecht um Hebr 6, 4—6 willen betont wird, da die in Frage kommende Schrift Epistula cleri Romani ad Cyprianum noch nicht in seine häretisch-rigorose Periode fällt, so haben doch nach Eusebius[12] der römische Presbyter Caius und nach Photius[13] auch Hippolyt den Hebr den übrigen paulinischen Schriften nicht angereiht.

---

[1] Vgl. Ad Cor. 17, 1 und Hebr 11, 37; 36, 3—5 und Hebr 1, 7; und namentlich 36, 2 und Hebr 1, 3. 4.

[2] 5, 1 und Hebr 12, 24.

[3] 2, 1 und Hebr 1, 3; 12, 2 der Titel *ἀρχιερεὺς αἰώνιος* (vgl. Hebr 9, 11 f).

[4] Vis. II, 3, 2; III, 7, 2 und Hebr 3, 12; Sim. V, 7, 1; IX, 13, 9 und Hebr 10, 15. 21.

[5] Apol. I, 12. 63 und Hebr 3, 1 (Christus „Apostel" genannt); Dial. c. Tryph. 13 und Hebr 9, 13. 14.

[6] Bei Eusebius, H. e. VI, 14, 2. Vgl. auch Strom. II, 4, 12; VI, 8, 62.

[7] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 11—14.

[8] Vgl. Näheres bei Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebr 25 ff.

[9] De pudic. 20.

[10] Ed. Batiffol, Paris 1900, 108.

[11] H. e. V, 26.

[12] H. e. VI, 20, 3.

[13] Cod. 232 u. 121.

Dasselbe gilt von Cyprian,[1] Viktorin von Pettau[2] und dem um 360 entstandenen sog. Mommsenschen Kanon.[3] Diese später eingetretene Zurückhaltung gegen den Hebr in der abendländischen Kirche suchte bereits Philastrius, der Bischof von Brescia,[4] aus dem Mißbrauche zu erklären, den die Novatianer damit getrieben haben. Anders ward es seit der Zeit des Arianismus. Hilarius von Poitiers,[5] Lucifer von Calaris,[6] Marius Victorinus,[7] Ambrosius,[8] Pacianus,[9] Priscillian,[10] ebenso die Synoden von Hippo[11] (393), Karthago (397 und 419) und Rom (494) anerkennen den paulinischen Ursprung. Hieronymus[12] hält an der kanonischen Geltung des Briefes für seine Person ganz offensichtlich fest, spricht aber öfters von dem Widerspruch der lateinischen Kirche, ist sich auch über den Verfasser nicht recht klar geworden. Das gleiche gilt von Augustinus. Auch er braucht den Brief anfänglich wiederholt als paulinisch, kennt aber auch die Zweifel am paulinischen Charakter[13] und führt seit dem Jahre 409 den Brief nicht mehr als paulinisch an.[14]

In der Folgezeit wurde kein Widerspruch gegen ihn erhoben, bis Cajetan und Erasmus in Klemens von Rom, Luther in Apollos, Calvin in Lukas den Verfasser finden wollten. Sie blieben jedoch ohne maßgebenden Einfluß. Erst Semler und Michaelis erhoben wieder Bedenken gegen die Urheberschaft Pauli, David Schultz und Bleek bestritten sie, wobei ihnen unter den protestantischen Theologen viel Zustimmung zuteil wurde.[15] Heute gehen die Ansichten weit

[1] Adv. Iud. I, 20.
[2] Kommentar zu Offb 1, 16.
[3] Vgl. unten im 3. Teil Nr. 9.
[4] De haeres. 89.
[5] De trin. IV, 11; in Os 13. 128. Stellensammlung bei Bleek, Der Brief an die Hebr I 183 ff.
[6] De non conveniendo cum haereticis; Migne, P. lat. XIII 782.
[7] Adv. Arium I, 38; II, 3.
[8] De poenit. II, 3; de myster. 8.
[9] Epist. 3, 13.
[10] Vgl. den Index bei Scheps, CSEL XVIII (1889).
[11] Allerdings wurde hier der früheren Auffassung der afrikanischen Kirche dadurch Rechnung getragen, daß Hebr in eigentümlicher Form an die 13 paulinischen Briefe angereiht wurde: Pauli apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una. Vgl. Zahn, GK II, 1, 252; Grundriß[2] 71.
[12] Vgl. aus vielen Stellen: In Tit 1, 5; in Eph 2; in Is 57. Vgl auch De vir. ill. 5; ep. ad Dardan. 129. Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne I (Paris 1911) 315 ff.
[13] De doctr. christ. 2, 8 wird von 14 paulinischen Briefen gesprochen. Vgl. anderseits De civitate Dei 16, 22. 32.
[14] Vgl O. Rottmanner, Revue bénédictine 1901, 257 ff (Geistesfrüchte aus der Klosterzelle 84—90. 103).
[15] Den paulinischen Ursprung vertraten unter den protestantischen Forschern Olshausen, Jatho, Hofmann, Biesenthal, Holtzheuer u. a.

auseinander,[1] die, wenn auch nur indirekte Beziehung zu Paulus wird ganz aufgegeben. Zahn denkt an Apollos,[2] Barth[3] und Dibelius[4] an Barnabas, Wohlenberg[5] an Silas, Hartke[6] an Timotheus. Harnack[7] hat die eigenartige Hypothese von der Abfassung durch Aquila und vor allem Priscilla aufgestellt. Ramsay[8] läßt den Diakon Philippus den Hebr im Jahre 59 von Cäsarea aus an die jüdische Partei in Jerusalem schreiben. Die Katholiken halten, abgesehen von Feilmoser und Heigl,[9] der mit großer Ausführlichkeit die direkte Abfassung durch Paulus im Jahre 65 zu erweisen sucht, an der Ansicht des Origenes fest. Dabei dachten Hug, Döllinger, Zill an Lukas;[10] Ad. Maier und Fouard an Barnabas; Mack, Reithmayr, Bisping, Langen, Aberle, Kaulen, Cornely, Seisenberger an Klemens von Rom; Belser[11] an Apollos; Chapman[12] sogar an Aristion als denjenigen, der dem Schreiben die sprachliche Form gegeben habe.[13] Es sind dies alles Vermutungen, die sich nicht sicher beweisen lassen.[14]

---

[1] Vgl. J. Behm, Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Verfasser des Hebr, Parchim 1919.

[2] Allerdings vorsichtig: Einleitung II[3] 154 f. Neuerdings H. Appel, Der Hebr, ein Schreiben des Apollos an Judenchristen der korinthischen Gemeinde, Leipzig 1918.

[3] Einleitung[2] 120 f. Vgl. auch Riggenbach; Blass (s. oben S. 169 A. 1); Bartlet, The expositor 1902, V, 409 ff; VI, 28 ff; 1903, VIII, 381 ff; Endemann, Neue kirchliche Zeitschrift 1910, 102 ff. Vgl. dazu Heigl a. a. O. 138 ff.

[4] Vgl. oben S. 165 A. 1.

[5] Wer hat den Hebr verfaßt, in: Neue kirchliche Zeitschrift XXIV (1913) 742—762. Dagegen vgl. A. Stegmann, Silvanus als Missionar und „Hagiograph", Rottenburg 1917.

[6] Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe (Dissert.), Bonn 1917, 79 ff.

[7] Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebr, in: ZntW I (1900) 16—41.

[8] Luke the Physician and other studies in the history of religion, London 1908, 301—328. R. erkennt an, daß Philippus den Plan des Briefes mit Paulus besprochen und daß dieser die Schlußgrüße eigenhändig daruntergesetzt habe. Harnack hält R. gegenüber an seiner Hypothese fest. Vgl. Theol. Literaturzeitung XXXIV (1909) 163—165.

[9] Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebr, Freiburg 1905.

[10] An die Übersetzung aus dem Hebräischen durch Lukas dachte schon Klemens von Alexandrien (Eusebius, H. e. VI, 14, 2).

[11] Einleitung[2] 576 ff. Ebenso Rohr 4 f.

[12] Revue bénédictine 1905, 50—62.

[13] Die Bibelkommission hat am 24. 6. 14 entschieden, daß der Hebr unter die echten paulinischen Schriften gehöre, daß es aber nicht nötig sei zu behaupten, Paulus habe ihm auch die vorliegende Form gegeben (eam totam non solum Spiritu sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat). Vgl. BZ XII (1914) 442.

[14] So auch Nikel, Der Hebr, in: Bibl. Zeitfragen VII, 6, Münster i. W. 1914.

57. Da nach Analogie der Übermittlung von Grüßen in anderen paulinischen Briefen die Formel *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* (scil. *ἀσπάζονται ὑμᾶς*, 13, 24) diejenigen bezeichnet, in deren Mitte der Verfasser weilte,[1] so ist in Italien der Ort der Abfassung zu suchen. Nach A, wo die Unterschrift steht: *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης*, der Peschittha, welche die Schlußbemerkung hat: „Geschrieben von Italien, von Rom aus, und gesandt durch Timotheus", und den griechischen Erklärern ist es Rom. Daß diese Stadt nicht ausdrücklich genannt ist, könnte seine befriedigende Erklärung in dem sehr annehmbaren Umstande finden, daß auch Nicht-Römer aus Italien beim Apostel waren.

Die Beschreibung der Verfolgungen (10, 22 ff; 11, 35 ff; 13, 7), die nicht zur Neronischen paßt, und die Bemerkung über Timotheus (13, 23), mit dem Paulus die Adressaten bald zu besuchen hofft, verweisen vor das Jahr 64; bald nach der Befreiung aus der Gefangenschaft, von der die Apg am Schlusse berichtet, also im Jahre 63, wird der Brief geschrieben sein.

Damit stehen wir vor der Frage:

58. **Hat Paulus nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft noch eine weitere Missionstätigkeit entfaltet?**[2] Aus dem nach Form und Inhalt echt paulinischen Schlusse des Hebr, der wegen seiner Abfassung in Italien nicht der Zeit vor der ersten römischen Gefangenschaft angehören kann, erhellt, daß Paulus wieder in den Besitz seiner Freiheit gelangt war. Er will nämlich mit Timotheus kommen (13, 23). Seine Hoffnungen auf Befreiung, denen er im Kol, Eph, Phil und Phm Ausdruck gegeben hatte,[3] sind in Erfüllung gegangen. Diese Annahme wird außerdem durch eine Reihe von Bemerkungen in den Pastoralbriefen gestützt, ferner durch uralte traditionelle Nachrichten und nicht zuletzt durch den Bericht der Apg über die erste Gefangenschaft bestätigt.

Nach 1 Tim 1, 3 hat Paulus den Timotheus auf einer Reise nach Mazedonien in Ephesus, und zwar, wie der Inhalt des ganzen Briefes, insbesondere die Belehrung über die

---

[1] Es ist unwahrscheinlich, umgekehrt zu schließen, daß die Leser sich in Italien befinden.

[2] Vgl. Bisping, De altera S Pauli Romae captivitate, Monasterii 1852; Belser, Pauli Reisen nach Korinth, in: Theol. Quartalschrift LXXVI (1894) 39 ff; Fr. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I (Göttingen 1893) 1—108; Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus, Leipzig 1897; J. Frey, Die letzten Lebenstage des Apostels Paulus (Bibl. Zeit- und Streitfragen VI, 3), Gr.-Lichterfelde 1910.

[3] Vgl. oben S. 142 f.

Amtsverwaltung zeigt, als Bischof zurückgelassen. Dies kann aber während der drei Reisen, von denen die Apg berichtet, nicht geschehen sein. Denn erstens blieb Timotheus während dieser Reisen Begleiter Pauli, und zweitens setzt 1 Tim voraus, daß die Irrlehren, welche der Apostel in seiner Abschiedsrede zu Milet als zukünftig befürchtete (Apg 20, 29. 30), bereits ihr Haupt zu erheben begannen. Dasselbe gilt hinsichtlich des Titus, der nach Tit 1, 5 als Bischof von Kreta zurückgelassen worden ist und ermahnt wird, tüchtige Priester anzustellen, selbst ein gutes Beispiel zu geben und die Kreter in einer ihrer Eigenart entsprechenden Weise zu behandeln. Auch ist von Häresien die Rede, die in der Zeit vor der ersten Gefangenschaft noch nicht vorhanden waren. Weiterhin sollte nach Tit 3, 12 Titus nach Nikopolis kommen, wo der Apostel überwintern wollte. Die Ausführung dieses Planes in die Zeit des etwa dreijährigen ephesinischen Aufenthaltes zu verlegen, hindert die Ausdrucksweise der Apg (19, 9 f; 20, 31), die eine so lange Unterbrechung nicht zuläßt; ihn in die Reise von Ephesus nach Achaja einzuschalten, verbieten des Apostels Angaben in 2 Kor 2, 12. 13. Ebenso ist für die Aufforderung 2 Tim 4, 13, Timotheus möge zu Paulus kommen und die zu Troas zurückgelassenen Sachen mitbringen, kein Zeitpunkt während der Reisen vor der Gefangenschaft zu finden. Denn auf diesen war Timotheus des Apostels Begleiter, Troas aber auf der ersten Reise nach Rom nicht berührt worden, so daß uns die genannte Stelle wieder nötigt, über den Rahmen der Apg hinauszugehen. Ferner hatte Paulus nach 2 Tim 4, 20 den Trophimus krank in Milet zurückgelassen, nach Apg 21, 29 aber war er von ihm bis nach Jerusalem begleitet worden. Dazu kommt endlich noch, daß das Bild, welches der Schluß der Apg, der Kol, Phm und Phil von der Gefangenschaft in Rom entwerfen,[1] von dem des 2 Tim wesentlich verschieden ist.[2] Nach jenem ist Paulus von Freunden umgeben, genießt eine gewisse Freiheit der Bewegung und ist von Hoffnungen auf Befreiung erfüllt; nach diesem ist nur Lukas bei ihm, den Markus und Timotheus aber bittet er zu sich (2 Tim 4, 9. 11), und ohne Aussicht auf eine Wiederbefreiung erwartet er in ahnungsvoller Stimmung sein bald bevorstehendes Ende (4, 6 ff). Ja, 2 Tim 4, 16 wird ausdrücklich auf eine „erste Verteidigung" hingewiesen, die für ihn glücklich verlaufen sei. Das kann sich nur auf den ersten Prozeß beziehen, an den sich, wie 4, 17 andeutet, die spanische Reise anschloß.

[1] Vgl. Phil. 1, 1; Kol 1, 1; Phm 1; Phil 1, 3. 13. 26; 2, 19 ff; 4, 22; Phm 22.

[2] Vgl. besonders 2 Tim 1, 8. 16—18; 2, 9.

Eine zweifache Gefangenschaft Pauli ist auch nach nichtbiblischen, und zwar bis in die Zeit der Apostelschüler hinaufreichenden Zeugnissen anzunehmen. Zunächst ist es Klemens von Rom, welcher schreibt,[1] daß der „gute Apostel", der siebenmal im Gefängnisse gewesen (ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας), auch ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως gelangt sei. Darunter kann aber bei einem Schriftsteller in Rom nicht diese Stadt selbst,[2] sondern nur, entsprechend einer auch sonst im Altertum üblichen Benennung, Spanien gemeint sein. Das Muratorische Fragment berichtet ausdrücklich, und zwar nicht auf Grund einer vom NT (Röm 15, 24. 28) etwa abhängigen Vermutung, sondern auf eine besondere Quelle hin:[3] sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. Zu Unrecht hat man behauptet, daß die apokryphen Apostelgeschichten, die gnostischen wie orthodoxen, durch ihr Stillschweigen gegen die Annahme einer doppelten Gefangenschaft sprächen; im Gegenteil, sie wissen darum und berichten von einer Reise Pauli nach Rom, welche die Apg 27 und 28 beschriebene nicht sein kann.[4] Origenes ist eher als Zeuge für denn gegen die Hypothese von der Reise nach Spanien anzurufen.[5] So findet denn Eusebius[6] die Nachricht von einer doppelten Gefangenschaft Pauli als hergebracht schon vor und ist bemüht, sie mit 2 Tim 4 in Einklang zu bringen. Damit ist die Behauptung, Eusebius betrachte sie als Sage,[7] widerlegt. Hieronymus,[8] Chrysostomus,[9] Theodor von Mopsuestia,[10] Theodoret,[11] Athanasius,[12] Epiphanius[13] und auch Euthalius[14]

---

[1] Ad Cor. 5, 6 f.

[2] So z. B. wollen Holtzmann und Kellner annehmen. Vgl. dagegen Spitta a. a. O. 58 f; Frey 13 ff. Vor allem s. E. Dubowy, Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien, in: BSt XIX, 3, 1914. Für ein Wirken in Spanien gibt es einige, wenn auch schwache Spuren in Spanien selbst. Vgl. Steinmetz 86 ff; Frey 49 f.

[3] Das ergibt sich aus der damit verbundenen Erwähnung des Leidens Petri.

[4] Vgl. Actus Petri cum Simone 1 f; Lipsius, Acta apostolorum apocrypha I (Lipsiae 1891) 45 ff; Hennecke, Neutest. Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904, 393 ff. Vgl. Spitta 64 ff.

[5] Vgl. zur Würdigung des Origenes wieder Spitta 82 f.

[6] H. e. II, 22, 2 ff.

[7] So z. B. Holtzmann, Die Pastoralbriefe, Leipzig 1880, 38; Hilgenfeld, Einleitung in das NT 350.

[8] In Is 2, 10; de viris ill. 5.

[9] In 2 Tim hom. 10, 3; praef. in ep. ad Hebr; in 1 Cor hom. 13, 3.

[10] Opera, ed. Swete I (Cambridge 1880) 205 f; II 191. 230 f (vgl. Spitta 90 f).

[11] In 2 Tim 4, 17; Phil 1, 25 f; Ps 116.

[12] Ep. ad Dracont. 4. Spitta 91 zeigt richtig, daß Athanasius der spanischen Reise nicht nur als eines Planes gedacht hat.

[13] Adv. haer. I, 2, 27.

[14] Vgl. Näheres bei Spitta 93 f.

bestätigen diese uralte Tradition und nehmen sie für sich an. Irenäus aber, Tertullian, der Presbyter Caius und Lactantius sprechen durch ihr Stillschweigen mindestens nicht gegen sie. Der erste, der es hinsichtlich der Reise nach Spanien tut, ist Gelasius I (492—496),[1] wird aber dabei durch polemische Rücksichten bestimmt.[2]

Alle die Zeugnisse, die mit den gelegentlichen Bemerkungen der Gefangenschaftsbriefe, dem Schlusse des Hebr und den Pastoralschreiben beginnen und unwidersprochen bis zum Ausgange des 5. Jahrhunderts sich weiter verfolgen lassen, sind auf nichts weniger als auf eine einzige Quelle oder gar auf bloße Kombinationen zurückzuführen. Ihnen vermag man nur das vermeintliche argumentum e silentio entgegenzustellen, daß die Apg nichts davon berichte. Während sich nun dieses Stillschweigen, bzw. das Abbrechen der Erzählung mit der Ankunft Pauli in Rom, recht wohl aus der Abfassungszeit und dem Zwecke der Apg erklären läßt,[3] ist umgekehrt zu fragen: Wenn die Apg die Dauer der Gefangenschaft ausdrücklich auf zwei Jahre angibt, und wenn sie außer ihrer Beendigung durch den Märtyrertod des Apostels nichts mehr zu berichten hatte, warum hat sie die kurze abschließende Bemerkung nicht hinzugefügt? Das wäre doch das Natürlichste gewesen,[4] zumal sie sonst ihre Leser zur Annahme einer Wiederbefreiung des Apostels geradezu veranlaßte. Denn aus der Tendenz im Berichte der Anklagen gegen Paulus ergibt sich, daß der Apostel, wie er in Cäsarea vor den Landpflegern Felix und Festus seinen Feinden gegenüber siegreich blieb, so auch in Rom vor dem Tribunal des Kaisers seiner Sache eine gute Wendung gegeben habe. Für eine unvermutete Wendung im Schicksale des Apostels darf man sich nicht etwa auf die erste große Christenverfolgung berufen; denn der von Nero angelegte Brand, an den sie sich anschloß, brach erst am 18. Juli 64 aus. Bis zu diesem Termine sind die von der Apg genannten

[1] Vgl. Hilgenfeld, Einleitung 350 und dazu Spitta 101.

[2] Auch Ewald, Credner, Harnack, Hesse, Renan, Knopf, Lietzmann, obschon sie Gegner der Echtheit der Pastoralbriefe sind, halten eine doppelte Gefangenschaft für erwiesen. Außer den oben S. 174 A. 2 genannten Gelehrten sprechen sich auch dafür aus Zahn, B. Weiß, Barth, Kübel, Stellhorn, Deißmann (wenigstens als wahrscheinlich), Feine.

[3] Vgl. unten Nr. 121.

[4] Gegenüber E. Schwartz (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1907, 298 f), der den Verfasser wegen seiner Stellung zum römischen Staat den Abschluß absichtlich verschleiern läßt und ihn damit geradezu mit sich selbst in Widerspruch bringt, sagt Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915, 173: „Nein, wenn der Verfasser vom Märtyrertod des Paulus wußte, so mußte er ihn erzählen, denn er gehörte mehr wie vieles andere, was er bringt, zu seinem eigentlichsten Thema."

zwei Jahre der ersten römischen Gefangenschaft, die um das Jahr 61 begann, eine zu kurze Spanne Zeit. Fast seltsam aber erscheint es, wenn man aus den Befürchtungen, die Paulus in Milet den Ältesten von Ephesus gegenüber ausgesprochen hatte (Apg 20, 25), daß sie nämlich sein „Angesicht nicht mehr sehen" würden, einen Hauptgrund gegen die Annahme einer Befreiung aus der ersten Gefangenschaft in Rom ableiten will. Es kann doch niemandem einfallen, jene Worte für eine eigentliche Prophetie halten zu wollen. Im Gegenteil, nach Apg 23, 11 ward dem Apostel in einer Vision Mut zugesprochen und vorausgesagt, daß er noch in Rom für Jesus Zeugnis ablegen solle. Daraus aber folgt zugleich, daß er bis dahin von zu bangen Sorgen ob der Feindseligkeiten der Juden in Jerusalem erfüllt war.

Die somit sehr begründete Annahme[1] einer Befreiung aus der ersten Gefangenschaft eröffnet einen Zeitraum, in dem die sog. Pastoralbriefe entstanden sind. Darunter versteht man die beiden Briefe an Timotheus und den an Titus. Wie die Gefangenschaftsbriefe gehören auch sie zu einer Gruppe zusammen und sind inhaltlich wie formell als eng miteinander verwandt zu betrachten.

Der erste Timotheusbrief.

Kommentare: Mack, Commentar über die drei Pastoralbriefe, Tübingen 1836; Bisping (2. Aufl. 1865); Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Tim und Tit, Freiburg 1907; Knabenbauer

[1] Sehr treffend bemerkt Spitta am Schlusse seiner Ausführungen zugunsten einer zweimaligen römischen Gefangenschaft des Paulus (a. a. O. 107 f): „Trotzdem sind meine Hoffnungen für die Wirkung meiner Ausführungen sehr bescheiden. Wenn es möglich ist, daß trotz der gründlichen Forschungen eines Credner und so eminenter Leistungen wie der Lightfoots — um nur zwei Beispiele zu nennen — Lemme von dem „Nebelgebilde der zweiten Gefangenschaft" reden kann, „das sich vor dem Lichte jeder ernstlichen und unbefangenen Untersuchung in nichts auflöst"; oder wenn v. Soden von der patristischen Überlieferung bezüglich der spanischen Reise und der zweiten Gefangenschaft des Paulus nichts mehr zu sagen weiß, als daß zum erstenmal (!) bei Eusebius eine derartige Behauptung auftauche, so ist die Aussicht sehr gering, daß meine Untersuchung bei denen, welche das Resultat derselben nicht teilen, bessere Aufnahme finden werde als die meiner Vorarbeiter". Spitta hat recht behalten. Kellner (Jesus von Nazareth 235) kennt ein „Phantom der zweiten römischen Gefangenschaft und der Reise des Völkerapostels nach Spanien". Und Wendland (Die urchristlichen Literaturformen[3], in: Handbuch zum NT I, 3 [Tübingen 1912] 366) spricht von „einer phantasievollen Bereicherung der Biographie des Apostels". Fr. Pfister (Der Reliquienkult im Altertum, in: Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten V [Gießen 1909] 266–278; und in: ZntW 1913, 216–221) will die Spanienreise als Wanderung-legende (Die Reisen der Apostel werden immer größer) auffassen. Dementsprechend sei auch die Nachricht bei Klemens von Rom hyperbolisch zu verstehen. Vgl. dagegen Dubowy, Klemens von Rom 19 ff.

(Cursus) 1913; Meinertz, Die Pastoralbriefe des hl. Paulus, Berlin 1913; — B. Weiß (Meyer XI⁷) 1902; Riggenbach (Strack u. Zöckler V²) 1898; Wohlenberg (Zahn XIII²) 1911; Holtzmann, Die Pastoralbriefe, Leipzig 1880; v. Soden (Hand-Commentar III², 1) 1893; Dibelius (Handbuch III, 2) 1913.

59. Timotheus[1] stammte aus Lystra und war der Sohn eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter (Apg 16, 1 ff). 2 Tim 1, 5 wird der Name seiner Mutter Eunike und seiner Großmutter Loïs genannt. Offenbar hatte Paulus ihn bereits auf der ersten Missionsreise für das Christentum gewonnen. Auf der zweiten Reise schloß er sich dem Apostel von Lystra aus an, nachdem er mit Rücksicht auf das jüdische Empfinden die Beschneidung[2] erhalten hatte. Nunmehr war er fast ständig an der Seite des Apostels und genoß sein vollstes Vertrauen; Phil 2, 19 ff wird ihm ein ehrenvolles Zeugnis ausgestellt. Er wurde mehrere Male mit wichtigen Aufträgen entsandt, so nach Thessalonich (1 Thess 3, 1 ff) und Korinth (1 Kor 4, 17; 16, 10). In sechs seiner Briefe nennt ihn Paulus gleich im Eingang neben sich (1 Thess 1, 1; 2 Thess 1, 1; 2 Kor 1, 1; Kol 1, 1; Phm 1; Phil 1, 1). Die Erwähnung in Kol, Phm und Phil zeigt, daß Timotheus auch in der römischen Gefangenschaft bei Paulus weilte. Nachher hat er ihn jedenfalls nach Ephesus begleitet und blieb hier auf Anordnung des Apostels als Bischof zurück. Das letzte, was wir in den paulinischen Briefen von ihm hören, ist das Verlangen des gefangenen Apostels kurz vor seinem Tode, er möge zu ihm nach Rom kommen (2 Tim 4, 21). Über sein späteres Wirken als Bischof von Ephesus wissen wir nichts Sicheres. Er wird als Märtyrer verehrt; sein Fest fällt auf den 24. Januar.

60. Inhalt. Der Brief hat keine streng logische Anordnung und Gedankenfolge. Immerhin lassen sich zwei Teile unterscheiden. Der Eingang enthält die Zuschrift und den Gruß (1, 1—2).

I. Anweisung für die rechte Verwaltung des Hirtenamtes (1, 3—4, 5).

Im Gegensatz zu den Irrlehrern, die sich mit jüdischen Fabeln und endlosen Genealogien sowie mit unnützen Spekulationen über das mosaische Gesetz beschäftigen (1, 3—11), soll Timotheus an der reinen apostolischen Lehre festhalten (1, 12—20). Ferner soll er für würdige Abhaltung des Gottesdienstes Sorge tragen (2, 1—15) und bei Auswahl und

[1] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, Regensburg 1911, 136 ff.

[2] Vgl. oben S. 90 f.

Anstellung der Bischöfe und Diakone mit großer Umsicht verfahren (3, 1—13) und ein eifriger Hüter der christlichen Wahrheit wider die falschen Aufstellungen der Irrlehrer sein (3, 14—4, 5).

II. Vorschriften für die eigene Lebensführung (4, 6—6, 19).

Timotheus soll durch ein glänzendes Tugendbeispiel der Wahrheit des Evangeliums Ehre machen und den Gläubigen zum Vorbild dienen (4, 6—16), gegen die einzelnen Stände und Klassen in der Kirche sich schicklich benehmen (5, 1—6, 2) und in seiner ganzen Lebensführung Uneigennützigkeit, Reinheit und Lauterkeit zeigen (6, 3—19).

Der Brief schließt mit einer eindringlichen Warnung vor den Irrlehrern und dem Segenswunsch (6, 20—21).

61. Um den historischen Hintergrund, auf dem 1 Tim sich abhebt, zu zeichnen, bietet dessen Inhalt einige Züge. Es handelt sich um die Bekämpfung von Irrlehren (*μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν* 1, 3), die teils bereits aufgetreten, teils für die Zukunft (*ἐν ὑστέροις καιροῖς* 4, 1) zu befürchten sind. Wenn die verschiedenen Andeutungen auch nicht gestatten, schon ein ganzes System daraus zu konstruieren, so sind sie doch ausreichend, um die Richtung zu erkennen, in der die Irrlehren sich bewegten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie sich damals schon den prunkenden Namen Gnostiker (vgl. 6, 20: *τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) beigelegt haben. Sie stammten jedenfalls aus dem Judentume und befaßten sich mit den phantastischen Spekulationen, wie sie sich auch in jüdischen Apokryphen finden (1 Tim 1, 7; vgl. Tit 1, 10; 3, 9; 1, 14 und 1 Tim 1, 4). Die Betonung des Wertes des Gesetzes (1, 8 ff) legt den Schluß nahe, daß der Apostel auch auf antinomistische Bewegungen geschaut hat. Nimmt man hierzu noch die praktische Konsequenz der Verachtung der Materie, wie sie in der Enthaltung von der Ehe und von Speisen (4, 3) zum Ausdruck kommt, so ist der Schluß auf jüdisch-synkretistische Ideen gerechtfertigt (vgl. Kol 2, 20 ff).[1] Nun wissen wir bereits aus der Untersuchung über die religiösen Zustände in Kleinasien, die sich besonders im Kol widerspiegeln, daß durch die heidnischen Mysterienkulte solche Gedanken verbreitet wurden.[2] Hier haben wir also

[1] Lütgert (Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XIII, 3, Gütersloh 1909) hält die Irrlehrer ähnlich wie die von Korinth für Schwarmgeister, und zwar Antinomisten mit gnostischem Einschlag, die dem liberalen Judentume nahestanden. Sie haben Emanzipationstendenzen; ihr Antinomismus artet im Gegensatze zu dem korinthischen Libertinismus in Aszese aus. L. legt wohl zuviel in das Bild der Irrlehrer hinein.

[2] Vgl. oben S. 149 f.

die „reißenden Wölfe“ zu sehen, die nun wirklich in die Herde Christi einzudringen begannen, wie Paulus einst in sorgenvoller Ahnung es vorhergesagt hatte (Apg 20, 29). Darum ist nichts weniger nötig, als an den Gnostizismus des 2. Jahrhunderts zu denken, wie das gern seit Baur[1] geschieht, um die Echtheit zu bestreiten. Vor allem soll in 6, 20 mit den *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* geradezu Marcions Werk „Antithesen“ gemeint sein. Allein der Wortanklang beweist nichts, und ein ausgesprochenes gnostisches System ist nirgendwo aus dem Briefe zu entnehmen. Ja, gerade die Unsicherheit in der genauen Bestimmung der Irrlehren ist ein Beweis für jene Zeit, da allerhand irrige Gedanken einströmten, die sich noch nicht zu einem geschlossenen System verdichtet hatten.[2]

Timotheus hat nach 1, 3 auf Anordnung des Meisters seinen Sitz bleibend in Ephesus genommen. Er ist Leiter und Vorsteher der Kirche daselbst und wird als solcher wiederholt ermahnt, als autorisierter Lehrer (1, 3; 4, 12 ff) dem Irrtume die Wahrheit entgegenzustellen, Hirt und Führer aller zu sein, besonders durch Meiden der „Fabeln“ und falschen Gnosis (4, 7; 6, 20), endlich auch für geeignete Träger der kirchlichen Ämter zu sorgen. Indem von Diakonen (3, 8), Presbytern (5, 17—22) und Bischöfen (3, 1 ff, und Timotheus selbst 4, 14) gesprochen wird, tritt uns in den wesentlichen Zügen die kirchliche Hierarchie entgegen. Freilich ist von ihrer Ausgestaltung noch nicht in dem Maße die Rede, wie etwa in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien. Und ebenso ist der Amtsname des *ἐπίσκοπος* von dem des *πρεσβύτερος* noch nicht geschieden. Aber eben darin liegt ein starkes Echtheitsmoment für unseren Brief.[3]

---

[1] Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus, Stuttgart 1835.

[2] Vgl. Fr. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli[3] (Bibl. Zeitfragen III, 12), Münster i. W. 1920, 16 ff.

[3] Der Einwand, der hier gegen die Echtheit seit Baur mit Vorliebe erhoben wird, ruht als petitio principii auf der unerwiesenen Annahme, daß die kirchliche Hierarchie in der apostolischen Zeit noch nicht vorhanden gewesen sei. Eine stillschweigende Voraussetzung ist dabei, daß man in den ältesten paulinischen Briefen die vollendete Ausgestaltung der Hierarchie finden müßte, wenn sie schon vorhanden war. Nimmer schließt 1 Kor 12 und 14, wo von außerordentlichen Charismen die Rede ist, ihre Verleihung auf ordentlichem Wege (1 Tim 4, 14) aus. Weder bieten die ältesten Briefe Pauli ein vollständiges Bild der kirchlichen Organisation, noch auch muß diese in ihrem ganzen Umfange gleich von Anfang an in allen christlichen Gemeinden eingeführt worden sein. Gerade gegen das Ende der Missionstätigkeit muß dem Apostel das Bedürfnis fester Organisation notwendiger erschienen sein als am Anfang. Endlich sei bemerkt, daß man aus dem Stillschweigen über die außerordentliche Lehrbefähigung und aus dem Betonen des ordentlichen Lehramtes in den Pastoralbriefen nur folgern könne, daß diese schon mehr die Regel geworden und jene bereits zurückgetreten sei. Vgl. Fr. Maier

Wie zu jeder Zeit, hat auch im jungen Christentum der Irrtum zu einer gewissen Formulierung der entgegenstehenden Wahrheit die Veranlassung geboten. Hierfür finden wir auch Andeutungen in unserem Briefe selbst; z. B. 6, 1: *διδασκαλία* als christliche Lehre; 3, 16: *ὁμολογουμένως;* 6, 13: *καλὴ ὁμολογία,* und besonders 6, 12: *ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων,* was auf Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor vielen Zeugen und somit wahrscheinlich auf eine gewisse in Aufnahme gekommene Formel (vgl. auch 6, 13) hindeutet; endlich 6, 20 die Worte *τὴν παραθήκην φύλαξον,* die bereits eine feste kirchliche Tradition bekunden. Aber das Prinzip hierfür ist nichts weniger als etwas Neues. Man vergleiche nur die wiederholte und nachdrückliche Betonung des bereits erhaltenen Evangeliums gegenüber einem anderen neuen im Gal (1, 6—9), oder Formulierungen wie Röm 4, 24. 25 und 1 Kor 15, 1—3.

62. Der paulinische Ursprung. Trägt nun der Brief, wie überhaupt die Pastoralbriefe, einerseits echt paulinische Züge an sich — man vgl. 1, 3 das Anakoluth, 1, 8 die Formel *οἴδαμεν,*[1] 1, 13 f den in *ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις* enthaltenen Gedanken,[2] die Doxologieen in 1, 17; 6, 16, die Art, den eigenen Apostolat zu betonen und das auch unter dem Hinweis auf die Vergangenheit (1, 11 ff; 2, 7) —, so ist doch auch anderseits nicht zu verkennen, daß er der Eigenartigkeiten nicht entbehrt. In diesem letzteren Sinne wird von den Bestreitern der Echtheit[3] großes Gewicht auf die Zahl der hapax legomena (74, in allen drei Briefen 171), unter denen einige Wortfamilien seien, auf syntaktische Sonderheiten, und auf das Fehlen gewisser in anderen paulinischen Briefen beliebter Ausdrücke gelegt. Jedoch sind solche Erscheinungen mehr oder weniger auch in Briefen, die man als ursprünglich gelten lassen will,[4] zu beobachten und finden nicht selten in der besonderen Veranlassung[5] oder in dem Charakter eines Privatbriefes ihre Erklärung. Auch ist zu beachten, daß die Eigen-

---

30 ff; Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Tim und Tit 8 ff; Wohlenberg, Die Pastoralbriefe[2] 15 ff; Prat, La théologie de s. Paul I[3] 455 ff; Meinertz, Die Pastoralbriefe 35 ff.

[1] Vgl. Röm 3, 19; 8, 28 u. a.

[2] Vgl. Röm 5, 20.

[3] Vgl. hierzu Holtzmann, Die Pastoralbriefe 84 ff.

[4] So z. B. der Gal, der auch über 50 hapax legomena hat. Vgl. hierzu Cornely, Introd. III 555 ff; Fr. Maier 10 ff. Vgl. das oben S. 156 A. 1 Gesagte.

[5] Vgl. z. B. 1, 1. 2 die eigenartige Betonung der Heilstätigkeit Gottes; 2, 5 die der wahren Menschheit Christi; 6, 16 die Doxologie in ihrer Eigenart; die Aufzählung der vom Bischof und Diakon verlangten Eigenschaften (3, 1 ff).

art der Sprache sich im Laufe der Jahre ändert, daß tatsächlich die Berührung mit den Gefangenschaftsbriefen stärker hervortritt als mit den zeitlich weiter zurückliegenden Briefen, daß manche durch den langen Gebrauch formelhaft gewordene Bestandteile aus Gebeten und Bekenntnissen verwertet worden sind.[1] Anderseits aber muß man sich fragen: Warum hat denn der Fälscher, der doch die paulinische Ausdrucksweise kennt und mit Geschick nachgeahmt hat,[2] so sehr nachgelassen und den paulinischen Stempel selbst allzusehr wieder verwischt? — Für unsere Anschauung mag es ferner vielleicht auffallend erscheinen, daß Timotheus, der getreue Schüler und erprobte Begleiter Pauli, der schon wiederholt als Vertrauensperson mit Aufträgen gesandt worden ist, mehrmals und nachdrücklich ermahnt wird, wie 1, 18 ff; 3, 14 f; 4, 7. 11. 15; 5, 21; 6, 11. Ebenso möchte ihm gegenüber die Betonung des Apostolates Pauli (1, 11; 2, 7) nicht motiviert erscheinen. Allein das Befremdende schwindet, wenn wir uns des Charakterbildes des Apostels erinnern, den seine Demut für sein eigenes Heil noch fürchten ließ,[3] und der sich auch selbst das mitsagte, was er in diesem Briefe seinem Schüler schrieb (4, 6—10). Ferner stand der verhältnismäßig junge Timotheus in Ephesus vor so schwierigen Aufgaben, daß die Versuchung zur Zaghaftigkeit sich wohl einstellen konnte und ein Ansporn am Platze war. Dazu kommt, daß Ermahnungen doch wiederholt nicht dem Timotheus allein gelten, und daß seine Tätigkeit bei der Ausführung des Aufgetragenen in der Stellung des Auftraggebers ihre Stütze finden sollte. Gerade für dieses letzte Motiv fehlte, wie 4, 12 erkennen läßt, eine Veranlassung keineswegs. So stellt sich denn der Brief wohl als ein Privatschreiben dar; doch als ein solches, womit zugleich den Bedürfnissen der ganzen ephesinischen Gemeinde gedient sein sollte.

Der Brief findet also nach Inhalt und Form sein Verständnis in den Verhältnissen und in der Person des Apostels Paulus, und es verschwinden die Unwahrscheinlichkeiten, die sich aus der Annahme der Echtheit ergeben sollen. Es

---

[1] Sehr lehrreich zeigt F. Torm (Über die Sprache in den Past, in: ZntW XVIII [1917/18] 225—243) namentlich gegen Holtzmann, wie sehr man zu Unrecht die Eigenart der Sprache gegen die Echtheit der Pastoralbriefe ausspielt, wie man überhaupt mit einem „großen sprachlichen Variationstalent" bei Paulus zu rechnen hat.

[2] Jülicher, Einleitung[6] 154: Der Schreiber hat vielfach selbst in Äußerlichkeiten „den Ton des Apostels täuschend getroffen".

[3] Vgl. 1 Kor 4, 4 und hier die Ermahnung zum Meiden der Gefahr (4, 7; 6, 20; vgl. auch 2 Tim 2, 14 ff; Tit 3, 9 ff).

fehlt auch nicht an konkreten Einzelmomenten, welche der Anschauung widersprechen,[1] es handle sich um eine spätere Erdichtung und Unterschiebung des Briefes: So die Reise nach Mazedonien (1, 3) und die in Aussicht gestellte Rückkehr (3, 14 f); die Rede von einigen, die in die Irre gegangen sind, speziell Hymenäus und Alexander, die zum Zwecke der Besserung exkommuniziert werden (1, 19 f); der Hinweis auf einige Abgefallene, die dem Verderben entgegengehen (5, 15. 24), und auf Beispiele von solchen, die durch Habsucht sich unglücklich gemacht haben (6, 10). Ebenso gewinnt die Erinnerung des Timotheus an die Ablegung des Bekenntnisses „vor vielen Zeugen" an Bedeutung, wenn diese noch leben. Und wie will man die fürsorgliche Bemerkung für des Timotheus Gesundheit (5, 23) als Fiktion begreiflich machen? Im Zusammenhang damit erkennt man die ganze Unwahrscheinlichkeit der Fälschungshypothese für die drei Pastoralbriefe, wenn man sieht, wie etwa Jülicher[2] den Versuch macht, in gekünstelter Weise die Adressierung gerade an Einzelpersonen, und zwar an zwei verschiedene Personen, zu erklären.

Diesen inneren Gründen für die Echtheit stehen äußere Zeugnisse zur Seite, die uns bis in die Zeiten der Apostelschüler hinaufführen. Ständen die Bezugnahmen bei Klemens Romanus[3] und Ignatius[4] auf 1 Tim und die anderen Pastoralbriefe für sich allein, dann möchte die Frage, ob wirklich solche vorlägen, wohl noch offen genannt werden. Nun aber reiht sich als wohl zweifelloser Zeuge Polykarp an, der die Worte 1 Tim 6, 10. 7 aufgenommen hat und auch auf andere

---

[1] Angefochten wurde die Echtheit des 1 Tim zuerst von J. E. C. Schmidt und Schleiermacher; in ihre jetzigen Bahnen aber ward die negative Kritik der Pastoralbriefe durch Baur gelenkt. Schwegler, Bruno Bauer, Hilgenfeld, Mangold, Hausrath, Weizsäcker, Scholten, Holtzmann, Jülicher, Brückner, Wrede, Dibelius, H. H. Meyer (Über die Pastoralbriefe, in: Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT 3, Göttingen 1913; dazu Meinertz, Theol. Revue XV [1916] 195 ff) u. a. bestreiten die Echtheit aller drei Pastoralbriefe. Gewisse paulinische Reste wollen Renan, Beyschlag, Sabatier, v. Soden, Harnack, Hesse, Clemen, Vischer, Knopf, Feine, Koehler u. a. anerkennen. W. Hartke (Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe, Dissert., Bonn 1917, 5 ff) will drei selbständige kleine Paulusbriefe ausscheiden: 1. 2 Tim 4, 19—22; 2. Tit 3, 12—15; 3. 2 Tim 4, 9—18. Dagegen weist mit Recht Jülicher (Einleitung[6] 171) auf den „Eindruck der Einheitlichkeit des Ganzen" hin. Von protestantischen Gelehrten vertreten die Echtheit M. Baumgarten, Otto, Kölling, Hort, B. Weiß, Zahn, Rüegg, Wohlenberg, Barth, Gregory, Deißmann (mit leichtem Bedenken).

[2] Einleitung[6] 169 f.

[3] Ad Cor. 29, 1 und 1 Tim 2, 8; 2, 7 und Tit 3, 1.

[4] Ad Magn. 8 und 1 Tim 1, 4; ad Ephes. 2, 1 und ad Smyrn. 10, 2 und 2 Tim 1, 16. 18; ad Trall. 3, 2 und Tit 2, 3.

Stellen sich bezieht.[1] Theophilus von Antiochien zitiert 1 Tim als göttliches Wort.[2] Wenn Gnostiker die Timotheusbriefe zurückweisen, so gibt Klemens von Alexandrien[3] auch den Grund dafür an: *ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς.* Wie seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Muratorische Kanon,[4] Tertullian,[5] Irenäus[6] bezeugen und schließlich Eusebius[7] zusammenfassend berichtet, sind die beiden Timotheusbriefe und der Tit allgemein in den christlichen Gemeinden als kanonisch und paulinisch aufgenommen worden.[8]

63. Nachdem wir uns dahin entscheiden mußten, daß Paulus aus jener römischen Gefangenschaft, in die er im Jahre 60 durch den Landpfleger Festus geschickt worden war, nach zwei Jahren (Apg 28, 30) befreit wurde[9] und seine Missionstätigkeit aufs neue aufgenommen hat, so ist damit auch die Frage nach der Zeit der Entstehung unseres Briefes im wesentlichen beantwortet. Auf der vierten Reise kam der Apostel auch wieder nach Ephesus und ließ daselbst den Timotheus als ständigen Bischof zurück; auf der Weiterreise schrieb er an ihn den ersten Brief.[10] Um ihn genauer datieren zu können, müßte man zuerst mit Sicherheit die Frage beantworten, ob Paulus nach seiner Befreiung gleich nach Spanien gereist ist oder ob er vorher den Orient aufgesucht hat. Für letzteres spricht das in den Gefangenschaftsbriefen geäußerte Verlangen, wieder in das alte Missionsgebiet zu kommen (Phil 1, 25 f; 2, 24; Phm 22). Anderseits

---

[1] Ad Phil. 4, 1: *Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία . . . οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν.*

[2] Ad Autol. III, 14 und 1 Tim 2, 2; II, 16 und Tit 3, 5.

[3] Strom. II, 11, 52; vgl. auch daselbst die Worte: *ὁ ἀπόστολος γράφων· Ὦ Τιμόθεε, φησίν, τὴν παραθήκην φύλαξον κτλ* (1 Tim 6, 20 f).

[4] Zeile 60 ff.

[5] Contra Marc. V, 21; de praesc. 25; de resurr. carnis 22; de pudic. 13.

[6] Adv. haer. II, 14, 7 und 1 Tim 6, 20; III, 3, 4 und Tit 3, 10.

[7] H. e. III, 3, 5.

[8] Die Bibelkommission hat am 12. 6. 1913 die Echtheit der Pastoralbriefe erklärt, dabei auch die Fragmentenhypothese abgelehnt und als Zeit der Abfassung angegeben: in illo temporis spatio, quod intercedit inter liberationem a prima captivitate et mortem apostoli. Vgl. BZ XII (1914) 111.

[9] Vgl. oben S. 174 ff.

[10] Damit erledigen sich auch die Einwendungen gegen die Echtheit, daß bis zur Entstehung des Briefes die Ermahnung 1 Tim 3, 6 (*μὴ νεόφυτον* zum Bischofe zu bestellen) über das „Leistbare" hinausgehe, und daß die 1 Tim 5, 9 genannten Bedingungen für die Auswahl zu Diakonissinnen, nur eines Mannes Weib und ein Alter von mindestens 60 Jahren, „die Grenze des im apostolischen Zeitalter Erschwinglichen" überschritten habe (Holtzmann). Eine etwa 30jährige Zeitdauer erlaubt derartige Bedingungen sehr wohl; auch die ephesinische Gemeinde bestand damals schon über zehn Jahre.

legen die Bemerkungen 2 Tim 4, 13. 20 es wenigstens nahe, daß der hier erwähnte Besuch von Troas, Korinth und Milet nicht lange vor Abfassung dieses Briefes stattgefunden hat. Auch hängen die drei Pastoralbriefe unter sich so eng zusammen, daß man sie nicht durch die spanische Reise voneinander trennen möchte. Danach wäre anzunehmen, daß Paulus nach der Befreiung seinen ursprünglichen Plan, Spanien zu besuchen, zuerst verwirklicht hat. Dann ist 1 Tim frühestens gegen Ende des Jahres 64 geschrieben.

Über den Ort der Abfassung läßt sich nichts angeben. Die Bemerkung im Codex A und einigen späteren Hss, daß er in Laodicea geschrieben sei, hat gegen sich, daß Laodicea zu nahe bei Ephesus liegt. Erst später werden Athen, Nikopolis und Rom[1] als Orte der Abfassung genannt, was aller Wahrscheinlichkeit nach Konjekturen sind.

Der Titusbrief.

Kommentare: Vgl. oben S. 178 f.

64. Titus[2] stammte aus heidenchristlicher Familie und mag vom hl. Paulus bekehrt worden sein. Zuerst hören wir von ihm, da er Paulus und Barnabas zum Apostelkonzil begleitete. Um das Prinzip vom gesetzesfreien Evangelium zu wahren, weigerte sich der Apostel, das Ansinnen zu erfüllen, ihn der Beschneidung zu unterwerfen (Gal 2, 3).[3] Auf der dritten Missionsreise sandte ihn Paulus zweimal nach Korinth, um die persönliche Ankunft vorzubereiten und in der Gemeinde nach dem Rechten zu sehen (2 Kor 12, 18; 8, 6. 16).[4] Später muß er auch in Dalmatien gewirkt haben (2 Tim 4, 10). Nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft hat Paulus ihn auf Kreta als Bischof zurückgelassen, wo er eine ähnliche Stellung wie Timotheus in Ephesus einnahm. Paulus hat ihm gelegentlich hohes Lob gespendet (2 Kor 8, 16 f. 23) und ihn sein echtes Kind (Tit 1, 4) genannt. Die Kirche feiert sein Fest am 6. Februar.

65. Inhalt. Im Eingang betont Paulus sein Apostolat und entbietet dem Titus seinen Segenswunsch (1, 1—4).

---

[1] Der ab und zu latinisierende Sprachcharakter des Briefes: z. B. *χάριν ἔχειν* = gratiam habere (1, 12); vgl. auch *δι' ἣν αἰτίαν* = quam ob rem (2 Tim 1, 6. 12; vgl. ferner Tit 1, 13; Hebr 2, 11; 12, 28) findet in der Tatsache des längeren Aufenthaltes Pauli in Rom seine befriedigende Erklärung.

[2] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 103 ff.

[3] Vgl. oben S. 89.

[4] Vgl. oben S. 119 f.

I. Ausbau der kirchlichen Verfassung auf Kreta (1, 5—16).

Titus soll in jeder Stadt geistliche Vorsteher einsetzen (1, 5—9), die zusammen mit ihm den Schatz der christlichen Lehre verkünden und gegen alle Entstellung seitens der Irrlehrer verteidigen sollen (1, 10—16).

II. Ratschläge für die Seelsorge (2, 1—3, 11).

Titus soll die einzelnen je nach Alter, Geschlecht und Stand zu einem christlichen Lebenswandel anhalten (2, 1—15), allen Gehorsam gegen die Obrigkeit und Friedfertigkeit einschärfen (3, 1—2) durch den Hinweis auf Gottes barmherzige Liebe (3, 3—7) und auf die Unvereinbarkeit der Streitsucht mit dem Geiste des Christentums (3, 8—11).

Der Brief schließt mit Aufträgen und Segenswünschen (3, 12—15).

66. Die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, die das Schreiben veranlaßt haben, sind im wesentlichen dieselben wie jene, die der 1 Tim widerspiegelt. Im Vordergrunde aber steht im Tit mehr noch die Sorge um den positiven Ausbau der Kirche auf Kreta als um die Bekämpfung der Irrlehrer. Diese sollen vorab gemieden werden (3, 9. 10; vgl. 1 Tim 4, 7; 6, 20). Darum vermissen wir begreiflicherweise auch eine nähere Schilderung; wir erfahren nur, daß es sich um dieselben handelt, welche nach 1 Tim die ephesinische Gemeinde bedrohten (*μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας* 3, 9; vgl. 1 Tim 1, 4), daß sie vornehmlich (*μάλιστα*) aus dem Judentume herstammten (*οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς*) und durch ihre menschlichen „Fabeln und Gebote“ und Streitigkeiten über das Gesetz die Wahrheit und Einheit in den Gemeinden gefährdeten (1, 10. 14; 3, 9). Die Gliederung der kirchlichen Hierarchie tritt uns in der nämlichen Bestimmtheit wie in 1 Tim entgegen (1, 5 ff).

67. Zu dieser wesentlichen sachlichen Ähnlichkeit treten noch eine Reihe von Übereinstimmungen in einzelnen Gedanken und Ausdrucksweisen,[1] so daß die Frage nach der Echtheit des Tit mit der des 1 Tim zugleich zu bejahen ist. Wie in diesem, so fehlen auch in jenem gewisse echt paulinische Züge nicht. Hervorgehoben seien daraus besonders der Gruß, welcher durch sein kurzes Zusammenfassen wesentlicher Gedanken des ganzen Schreibens an Röm 1, 1 ff erinnert; die Betonung des apostolischen Berufes (1, 3)

[1] Vgl. Tit 1, 3 und 1 Tim 1, 11 f; 2, 7; Tit 2, 9 f; 3, 4 und 1 Tim 6, 1; 1, 1; Tit 2, 14 und 1 Tim 2, 6; Tit 2, 15 und 1 Tim 4, 12; Tit 3, 8 und 1 Tim 1, 15.

und der Pflichten gegen die Obrigkeiten (3, 1 ff und Röm 13, 1 ff), und die Weise, über den Gegensatz von Gnade und eigenen Werken zu reden (*οὐκ ἐξ ἔργων* 3, 5; vgl. Röm 3, 20). Was die äußere Bezeugung betrifft, so können wir uns ungefähr auf dieselben Stimmen berufen, die für 1 Tim sich erheben.[1]

68. Hinsichtlich der Zeit der Entstehung des Tit läßt sich wegen der großen sachlichen Ähnlichkeit mit 1 Tim mit Sicherheit nur erschließen, daß er wie dieser während derselben vierten Reise zu den kleinasiatischen Gemeinden geschrieben worden ist. Welcher von beiden Briefen früher anzusetzen ist, hängt von der Frage ab, ob Paulus sich zuerst nach Ephesus oder nach Kreta gewandt habe; doch diese zu beantworten, fehlen uns sichere Anhaltspunkte. In etwa hängt diese Frage mit der anderen zusammen, nach welchem Nikopolis Paulus den Titus zu sich beschieden hat, ob nach der Stadt dieses Namens in Zilizien oder in Thrazien oder endlich in Epirus. Letztere wurde von Augustus zum Andenken an seinen Sieg bei Actium über Antonius und Kleopatra erbaut und war bis zur Zeit des Apostels sehr emporgeblüht. Wenn wir, wie es wahrscheinlich ist, diese annehmen, fänden wir den Apostel bereits auf der Rückreise nach Rom und dürften den Tit hinter den Tim etwa ins Jahr 65 setzen. Der Ort der Abfassung ist nicht näher zu bestimmen.[2] Vielleicht ist es Korinth, gelegentlich des 2 Tim 4, 20 vorausgesetzten Aufenthaltes.

69. Der **Lebensabend des Apostels.**

Der Tätigkeit in Spanien und dem erneuten Wirken im Oriente setzte eine zweite Gefangenschaft in Rom ein Ziel. Am 18. Juli 64 hatte Nero jenen Brand Roms anfachen lassen, für den er bekanntlich die Christen verantwortlich machte und verfolgte.[3] Auch den hl. Paulus traf dieses Schicksal. In Banden *ὡς κακοῦργος* duldet er in Rom (*κακοπαθῶ*) (vgl. 2 Tim 1, 8. 16. 17; 2, 3. 9). Verlassen von seinen Freunden klagt er, daß nur noch Lukas bei ihm sei (4, 11). Nicht leuchtet ihm die Hoffnung auf Befreiung, er sieht vielmehr seinem bald bevorstehenden Tode entgegen (4, 6—8). Gar trüb sind die Aussichten auch für die Gemeinden und für Timotheus, denn auch ihrer harren schwere Drangsale (2, 3: *συνκακοπάθησον*) und Gefahren vor Irrlehrern. Angesichts dessen und in dem Bewußtsein, selbst

---

[1] Vgl. oben S. 184 f.

[2] Nikopolis selbst ist, wie einige Handschriften und auch Hieronymus (Prol. ad Tit) annehmen, der Ort nicht; denn Tit 3, 12 heißt es ja *ἐκεῖ*.

[3] Vgl. Stiglmayr, Stimmen aus Maria-Laach LXXVIII (1910) 169—184.

am Ende der Wirksamkeit zu stehen, durchdrungen aber auch von der glühendsten Liebe zu seinen geistigen Kindern, tat Paulus nochmals, was ihm möglich war, und schrieb etwa 66 den

Zweiten Brief an Timotheus.

Kommentare: Vgl. oben S. 178 f.

70. Sein Herz bewegen dabei der hingebendste apostolische Eifer und väterliche Sorge, das Bewußtsein von der ihm verliehenen autoritativen Stellung und demutsvolle Gesinnung, indem er der menschlichen Schwachheit eingedenk ist. Darum redet er auch in einer Sprache, die aus solcher Seelenstimmung heraus verstanden sein will. In ihr findet das ungemein Eindringliche der Ermahnungen seine Motivierung, nicht etwa in der Person des Timotheus selbst, was zu dem uns bekannten Lebensbilde dieses Jüngers nicht passen will. Darum ist z. B. bei dem Ausdrucke *ἀναζωπυρεῖν* = „anfachen" (1, 6) nicht so sehr anzunehmen, daß Timotheus lau geworden sei, noch berechtigen die Worte „nicht hat Gott uns den Geist der Verzagtheit gegeben" (1, 7), einen Schluß dahin zu ziehen, daß Mutlosigkeit den treuen Apostelschüler bereits ergriffen habe; die Gefahr und Versuchung dazu soll freilich nicht verkannt werden.[1] Auch zielt die Ermahnung: *ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι* (2, 1) auf nichts anderes als auf ein stets zu wünschendes Fortschreiten und Erstarken in der Gnade.

71. Inhalt. Der Eingang enthält den Gruß und die Freude des Apostels über den festen Glauben des Timotheus (1, 1—5).

I. Ermahnung zu unerschrockener Arbeit für das Evangelium (1, 6—2, 13).

Timotheus soll unerschrocken und mutig im Dienste des Evangeliums tätig sein, eingedenk der großen Wohltaten, die er durch dasselbe erlangt hat, und eingedenk seines Lehrers, der jetzt für eben dieses Evangelium Fesseln trägt (1, 6—18). Mit Hintansetzung aller weltlichen Geschäfte soll er nur für Christus arbeiten, kämpfen und leiden, um einst an dessen Herrlichkeit teilzunehmen (2, 1—13).

II. Verhalten gegen die Irrlehrer (2, 14—4, 8).

Timotheus soll sich vor dem leeren Geschwätz der Irrlehrer hüten, ihretwegen aber auch nicht mutlos werden;

[1] Vgl. oben S. 183.

sie können zwar Unheil anrichten, den Bestand der Kirche als solcher aber nicht gefährden (2, 14—26). Ihrer Verkehrtheit und Lasterhaftigkeit soll er durch Beharrlichkeit in der reinen apostolischen Lehre und durch Festhalten am Worte der Hl. Schrift begegnen (3, 1—17) und besonders eifrig das Predigtamt verwalten (4, 1—8).

Den Schluß bilden die Aufforderung an Timotheus, sobald als möglich zu ihm zu kommen, die Warnung vor einem Widersacher des Apostels, Grüße und der Segenswunsch (4, 9—22).

72. Äußere, und zwar sehr heftige Verfolgungen, welche dem Apostel um einen jeden der Seinigen Sorge einzuflößen vermögen, und Irrlehrer, mit denen ein Auseinandersetzen oder Disputieren aussichtslos und deshalb der Umgang aufzugeben ist, finden in dem Briefe Berücksichtigung. Unter jenen erkennen wir die Neronische Christenverfolgung, unter diesen jene gnostisierenden Lehren, denen wir auch im ersten Briefe begegnet sind, und von denen die eine, es habe die Auferstehung bereits stattgefunden, ausdrücklich erwähnt wird (2, 18).[1]

73. Zu den bereits angeführten äußeren Zeugnissen[2] für die Echtheit treten eine solche Reihe innerer Gründe, daß ihn selbst manche Kritiker, welche 1 Tim und Tit preisgegeben hatten, ganz oder doch wenigstens teilweise für paulinisch anerkennen zu müssen glaubten.[3] In der Tat trägt das Schreiben so konkrete und nur für die letzte Lebenszeit des Apostels mögliche Einzelzüge, daß eine spätere Fiktion ausgeschlossen erscheint. So z. B. die persönlichen Bemerkungen (vgl. 1, 15—18; 4, 9 ff. 20), die bald auszuführenden Aufträge (4, 13) und die Bemerkung von der *πρώτη ἀπολογία* (4, 16). Der ganze Ton zeugt von Ergriffenheit und Bewegung und entspricht so sehr dem Leben Pauli (vgl. 3, 10 ff), daß er nur dann begreiflich wird, wenn 2 Tim wirklich vom Apostel geschrieben worden ist. Überdies stoßen wir auf eine ganze Reihe sonstiger echt paulinischer Eigentümlichkeiten. Solche sind 1, 5 der Dank gegen Gott für den Glauben des Tim, 1, 9 die Betonung der Gnade im Gegensatz zu *τὰ ἔργα ἡμῶν*, 1, 11 die Hervorhebung des eigenen Apostolates, 1, 14 die Lehre von der Einwohnung des Hl.

---

[1] Diese Behauptung ist später auch von Marcion und anderen Häretikern festgehalten worden. Vgl. Irenaeus, Adv. haer. II, 31, 2; Tertullian, Adv. Marc. V, 10 und Epiphanius, Haer. XLII, 3.

[2] Vgl oben S. 184 f.

[3] So Schleiermacher. Über die heute vielfach beliebte Anerkennung von echten Fragmenten in 2 Tim vgl. oben S. 184 A. 1.

Geistes (vgl. Röm 8, 11; 5, 5), 2, 8 die Benennung Jesu als ἐκ σπέρματος Δαυείδ (vgl. Röm 1, 3), 2, 11 der Gedanke συναπεθάνομεν καὶ συνζήσομεν (vgl. Röm 6, 8), 2, 19 das Bild vom Hause für die Kirche (vgl. 1 Kor 3, 9 ff), 2, 20 das Gleichnis, das den verschiedenen Gefäßen entnommen ist (vgl. Röm 9, 21), und endlich 4, 18 die beliebte Doxologie.

74. Der Völkerapostel, der in seiner Wirksamkeit mehr als ein anderer Jünger Erfolge erzielt und darin sowohl einen Beweis für die Wahrheit seines Evangeliums als auch eine Quelle des Trostes, der Ermunterung und heiligen Freude gefunden hat, schaut am Abend seines Lebens in eine nächste Zukunft, die sein Herz mit den schwersten Sorgen erfüllen muß, sieht sich von Verhältnissen umgeben, die geeignet wären, ihn aufs tiefste zu betrüben. Die erste große Christenverfolgung durch Nero ist ausgebrochen und bedroht von außen den Bau, an dem er unter den größten Mühen und Opfern gearbeitet hat, die gefürchteten „reißenden Wölfe" gefährden in der Gestalt gnostisierender und judaisierender Irrlehrer seine geliebte Herde, in der er allen alles zu werden gesucht hatte. Und bei alledem bleibt auch persönlicher Kummer ihm nicht erspart (2 Tim 1, 15; 4, 10. 14. 16). Aber nicht beschleicht ihn Verzagtheit. „Ich werde nicht zuschanden werden, denn ich weiß, an wen ich geglaubt habe, und bin überzeugt, daß er mächtig ist, meine Hinterlage zu bewahren für jenen Tag" (2 Tim 1, 12). „Zuverlässig ist das Wort: wenn wir mit ihm (Christus) gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben" (2 Tim 2, 11). Christi Leben erschließt ihm das Verständnis für das Leben der Kirche. In der hereingebrochenen Nacht äußerer und innerer Verfolgung ist ihm die Hoffnung, zu deren Betätigung er besonders seine Volksgenossen in einem „Trostworte" aufgefordert hatte, das erhellende Licht.

Im Jahre 67 ist Paulus mit dem Schwerte hingerichtet worden. Als Ort kennt die Überlieferung die Via Ostiensis, näherhin Alle tre fontane. Über der Grabstätte erhebt sich die herrliche Basilika S. Paolo fuori le mura.[1] Der 29. Juni ist wohl der Tag der Übertragung der Apostelreliquien vom Jahre 258 in die Katakombe von S. Sebastiano.[2]

* * *

75. Nach den vorausgehenden Ausführungen läßt sich folgendes Schema der Chronologie des Lebens Pauli[3] aufstellen:

---

[1] Vgl. Pölzl, Der Weltapostel Paulus 569 ff; Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I (Freiburg 1901) 613 ff.

[2] Vgl. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom 81—92.

[3] Genau dasselbe Schema bei Brassac, Revue biblique 1913, 216.

36 Bekehrung vor Damaskus.[1]
44/45 Kollektenreise nach Jerusalem.[2]
45—48 Erste Missionsreise.[3]
49 Apostelkonzil.[4]
49—52 Zweite Missionsreise.[5]
(50/51: 1 Thess[6]; 51: 2 Thess[7]).
53—58 Dritte Missionsreise.[8]
(53/54: Gal[9]; 55/56: 1 Kor[10]; 57: 2 Kor[11]; 58: Röm[12]).
58—60 Gefangenschaft in Cäsarea.[13]
61—63 Erste Gefangenschaft in Rom.[14]
(62/63: Kol, Eph, Phm, Phil[15]; — 63: Hebr[16]).
63—64 Reise nach Spanien.[17]
64—66 Reise im Orient.[18]
(64/65: 1 Tim[19]; 65: Tit[20]).
66—67 Zweite Gefangenschaft in Rom.[21]
(66: 2 Tim).
67 Martertod.[22]

Die Evangelien.

Außer der oben S. 75 f erwähnten Literatur vgl. Heigl, Die vier Evangelien. Ihre Entstehungsverhältnisse, Echtheit und Glaubwürdigkeit, Freiburg i. Br. 1916; Cladder, Unsere Evangelien. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien, Freiburg i. Br. 1919; Mangenot, Les évangiles synoptiques, Paris 1911.

76. Wie Jesus Christus selbst einst durch sein lebendiges Wort die Wahrheit gelehrt, so hatte er auch seinen Aposteln den Auftrag gegeben, das Evangelium allen Völkern zu predigen.[23] Dieser positive Willensausdruck schloß aber kein Verbot, unter Umständen sich auch der Schrift zu bedienen, in sich. Dementsprechend haben wohl alle Jünger, die der Herr zur Ausbreitung seines Reiches berufen hat, gepredigt, nicht aber haben sie auch alle geschrieben. Und selbst jene, die dieses getan haben, bezweckten damit in der Regel nicht, ihre Leser erst in die christlichen Wahrheiten einzuführen, sondern sie unter Voraussetzung der mündlichen Unterweisungen in der gewonnenen Überzeugung zu einem ihr entsprechenden Leben zu fördern. Einem Heilszwecke soll, wie die Predigt, auch jede ntl Schrift dienen, ob sie belehrt

---

[1] Vgl. oben S. 84 f.
[2] Vgl. S. 86 f.
[3] Vgl. S. 87.
[4] Vgl. S. 89 f.
[5] Vgl. S. 90.
[6] Vgl. S. 94.
[7] Vgl. S. 96.
[8] Vgl. S. 100.
[9] Vgl. S. 105.
[10] Vgl. S. 110.
[11] Vgl. S. 118 f.
[12] Vgl. S. 125.
[13] Vgl. S. 139 f.
[14] Vgl. S. 142.
[15] Vgl. S. 144.
[16] Vgl. S. 174.
[17] Vgl. S. 174 ff. 186.
[18] Vgl. S. 185 f.
[19] Vgl. S. 186.
[20] Vgl. S. 188.
[21] Vgl. S. 188.
[22] Vgl. S. 191.
[23] Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, in: NtA I, 1—2, 1908.

oder ermahnt oder erzählt. „Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes vollkommen werde, geschickt zu jedem guten Werke“ (2 Tim 3, 16. 17). Das nämliche Ziel verfolgen auch die Evv. Die Darstellung einer Geschichte des Lebens Jesu ist ihnen nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel zum Zweck. Dies sprechen Lukas (1, 4) und Johannes (20, 31) direkt aus und lassen Matthäus und Markus durch die Art ihrer Ausführungen deutlich erkennen.

Beim christlichen Unterrichte bestand eine Hauptaufgabe darin, Jesu Bild den Gläubigen recht lebendig vorzuführen und einzuprägen. „Euch ist“, so schreibt Paulus den Galatern (3, 1), „Jesus Christus, der Gekreuzigte, vor die Augen gezeichnet.“ Wenn nun auch hierbei aus der reichen Fülle des Stoffes eine Auswahl getroffen werden mußte, so durften doch die wesentlichen Züge jenes Bildes, besonders ein Bericht über den Erlösungstod und die Auferstehung, niemals fehlen.[1] So verschieden darum auch die Wege waren, die die Evangelisten, und besonders Johannes, in ihren Darstellungen eingeschlagen haben: die genannten wichtigsten Ereignisse vermissen wir bei keinem.

77. Da zunächst das Hören das Mittel war, die Erzählungen vom Leben Jesu dem Gedächtnisse einzuprägen, war es ganz naturgemäß, daß sie auch in der Form möglichst gleichartig vorgetragen wurden. Als man nun, beseelt von dem Wunsche, das Gelernte treu zu bewahren und weiter zu verbreiten, dazu überging, es schriftlich zu fixieren — Lukas schreibt ja von „Vielen“, die sich darin versucht haben (1, 1) —, fand man den Inhalt auch schon in eine gewisse Form gegossen vor. Von dieser aber konnten sich Schriftsteller, die gerade auf die vorausgegangenen mündlichen Vorträge Bezug nahmen, nicht lossagen. Darum darf es uns von vornherein nicht befremden, wenn die recht wohl erkennbare Individualität eines Evangelisten in der Darstellungsweise mehr zurücktritt, als es etwa bei den Verfassern der ntl Briefe der Fall ist. So beobachten wir eine auffallende Ähnlichkeit unter den drei ersten Evv, die auch nach der Zeit ihrer Entstehung nicht weit auseinander liegen. Die Berücksichtigung schon vorhandener Aufzeichnungen findet in atl Büchern, die von schriftlichen Quellen reichen Gebrauch machten, ihr Vorbild.

---

[1] Die Andeutungen, die die ntl Schriften über die Kenntnis der Geschichte und der Worte Jesu in den apostolischen Gemeinden bieten, sind kurz gesammelt bei Zahn, Einleitung II[3] 171—175. Vgl. auch Moe, Paulus und die evangelische Geschichte, Leipzig 1912.

Wie das Leben Jesu ohne jeden Vergleich in der Geschichte dasteht, so ist auch die Form für seine schriftliche Darstellung ganz eigenartig. „Die Evangelien stehen völlig abseits von der kunstmäßigen Literatur. Auch rein äußerlich als literarische Denkmäler betrachtet, tragen sie den Stempel des absolut Neuen zur Schau."[1]

78. Für die schriftlichen Berichte über die Person und das Leben Jesu wurde der Name *εὐαγγέλιον* üblich.[2] Ursprünglich bezeichnet man damit freilich die Heilsbotschaft als solche (vgl. Röm 1, 9. 16; 1 Kor 9, 12; Gal 1, 7 u. a.). So wird auch Mk 1, 1 mit den Worten *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* der Bericht begonnen. Beachtenswert ist aber, daß die Didache[3] die fast ganz mit Mt übereinstimmende Anführung des Vaterunser einleitet: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*. Man nannte zunächst wohl die Gesamtheit der vier Berichte „das Evangelium". So heißt es bei Irenäus:[4] *τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον*. Von diesem einen Evangelium gab es also vier verschiedene Darstellungen, und so sagte man: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ἰωάννην*. Die Präposition *κατά* kann sowohl den Gewährsmann oder den für die Abfassung Maßgebenden bezeichnen,[5] als auch die Bedeutung der Verfasserschaft haben.[6] In diesem letzteren Sinne verstanden es die Kirchenväter.[7] Frühzeitig wurde der Evangelientitel auch auf das einzelne Buch übertragen, so daß man von vier *εὐαγγέλια* redete. So schreibt Justinus: *ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*.[8]

---

[1] Ed. Norden, Die antike Kunstprosa II[2] (Leipzig und Berlin 1909) 480 f.

[2] Vgl. über diesen Begriff Jacquier, Histoire II 1 ff; Bardenhewer, BZ V (1907) 27 ff; Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910, 199—239.

[3] 8, 2; vgl. auch 15, 3. 4.

[4] Adv. haer. III, 11, 8.

[5] Vgl. z. B. den Ausdruck *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*.

[6] Vgl. 2 Makk 2, 13; Diod. Sic.: *ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία*.

[7] Ganz ausgeschlossen ist die Deutung, die bereits der Manichäer Faustus (bei Augustinus, C. Faustum 32, 2) ausgesprochen hat, als wenn *κατά* auch hier nur den Gewährsmann bedeute. Denn gerade jene Schriftsteller, die den Ausdruck brauchen (Irenäus, Klemens von Alex., Murator. Fragment) lassen die Evangelisten Verfasser sein. Das Mk und Lk hätten in diesem Falle auch *κατὰ Πέτρον*, bzw. *κατὰ Παῦλον* genannt werden müssen. Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 177.

[8] Apol. I, 66 (vgl. Dial. cum Tryphone 10. 100). Doch kann ursprünglich statt *εὐαγγέλια* der Singular *εὐαγγέλιον* dagestanden haben. So Lippelt, Quae fuerint Justini Martyris *ἀπομνημονεύματα* 95 f.

Die Überlieferung über die vier kanonischen Evangelien.

79. Soweit wir Schriften von Apostelschülern oder doch aus deren Zeitalter kennen, sind die Spuren zu verfolgen, die das Vorhandensein unserer Evangelien bekunden und die in ihrer Zusammenfassung sich zu einem vollen Beweise vereinigen lassen.[1]

Die Didache[2] enthält zahlreiche Stellen, die in mehr als auffallender Weise mit Worten aus verschiedenen Kapiteln des Mt und zuweilen auch des Lk übereinstimmen.[3] An Gewicht gewinnt diese Tatsache dadurch, daß bei fast vollem Einklange mit Mt 6, 9—13 das Vaterunser eingeflochten ist, und zwar mit den uns schon bekannten Worten[4]: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*, daß ferner sittliche Vorschriften unter dem Hinweise auf das „Evangelium" gegeben werden.[5] — Im Barnabasbriefe, der ebenfalls neben Anklängen an Jo vielfach evangelischen Stoff, zum Teil in voller Übereinstimmung besonders mit Mt bietet,[6] heißt es: „Sorgen wir, daß wir nicht befunden werden, *ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.*"[7] — Klemens von Rom ermahnt die Korinther mit Worten, die sich eng an entsprechende Stellen bei Mt und Lk anlehnen;[8] dann erinnert er sie an die „Worte unseres Herrn Jesus" wider das Ärgernisgeben, wie sie in den synoptischen Evv geboten werden.[9] Ganz besonders aber

---

[1] Vgl. dazu: The new testament in the apostolic fathers. By a committee of the Oxford society of historical theology, Oxford 1905; Boese, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, Freiburg 1895; Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne I (Paris 1911) 39 ff. Vgl. auch Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evv, in: TU X (Leipzig 1895—97), 3 Teile (Mt, Mk — Lk — Jo).

[2] Vgl. Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnisse zum ntl Schrifttum, Erlangen 1888; dazu A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, 58 ff.

[3] Vgl. 1, 2 und Mt 22, 37 f (Mk 12, 30 f); 1, 3 und Mt 5, 46; Lk 6, 32; 3, 7 und Mt 5, 5; 7, 1. 3 und Mt 28, 19; 9, 5 und Mt 7, 6; 10, 10 und Mt 21, 9. 15; 16, 1 und Lk 12, 35 u. a.

[4] Vgl. oben S. 194 A. 3 (8, 2). Vgl. auch die Berufung auf das Wort des Herrn 9, 5 und Mt 7, 6; und 14, 3, wo Mal 1, 11. 14 auch mit *ἡ ῥηθεῖσα ἀπὸ κυρίου* zitiert wird. The new testament in the apostolic fathers 27 ff wird die Berührung mit Mt als nur lose hingestellt, sodaß R. Knopf (Theol. Literaturzeitung XXXI [1906] 247) von 9, 5 erklärt: „Hier geht die Vorsicht entschieden zu weit, nicht minder auch in den gleich darauf folgenden Ausführungen über die Benutzung der Bergpredigt in Did. 8, 1 f."

[5] Vgl. 11, 3: *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε*, und 15, 3. 4.

[6] Vgl. 5, 9 und Mt 9, 13; 6, 13 und Mt 19, 30; 12, 10. 11 und Mt 22, 42—44 (Ps 109, 1) u. a.

[7] 4, 14 und Mt 22, 14; 6, 3 und Jo 6, 51; 12, 5—7 und Jo 3, 14.

[8] Vgl. Ad Cor. 13, 2 und Mt 6, 12—15; 7, 1. 2; Lk 6, 36—38.

[9] 46, 8 und Mt 26, 24; 18, 6; Mk 9, 42; Lk 17, 2.

bedient er sich des Zitates[1] (*λέγει γάρ που*): *οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν ἀπ' ἐμοῦ*, so daß die eine Annahme, es wäre aus Is 29, 13 entlehnt, ausgeschlossen, die andere aber, es sei auf Mt 15, 8 (Mk 7, 6) zurückzuführen, sehr begründet ist. Denn mit dieser Stelle stimmt es ganz genau überein, während es von jener erheblich abweicht. — In den Briefen des Johannesschülers Ignatius, des Bischofs von Antiochien, finden sich einzelne Berichte von evangelischen Begebenheiten, die überhaupt oder doch in solcher Form nur Lukas bietet.[2] Häufiger und auch offenkundiger sind die Bezugnahmen auf das Mt und Jo. Wir treffen nämlich auf gewisse Worte und Einzelumstände, die sich in dieser Gestalt nur bei jenen finden. So z. B. Ad Smyrn. 1, 1: *ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ* und Mt 3, 15; oder ebenda 6, 1: *ὁ χωρῶν χωρείτω* und Mt 19, 12. Oder wenn Ignatius sich des Gleichnisses vom guten Hirten, von der Türe zum Vater, die Christus ist, bedient (Ad Philad. 2, 1; 9, 1), so erinnert dies an Jo 10, 14. 9. Wenn es Ad Philad. 7, 1 vom „Geiste" heißt: *οἶδεν γάρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει*, so muß man an Jo 3, 8 als Quelle[3] denken.[4] Was aber diese Beobachtungen noch stützt, ist der Umstand, daß die Weise des Apostelschülers, vom wesentlichen Inhalte und von eigenartigen Worten der Evv Gebrauch zu machen, eine gute, durch mündlichen Unterricht allein kaum erklärbare Vertrautheit bei seinen Lesern voraussetzt; andernfalls wäre das rechte und volle Verständnis

---

[1] 15, 2.

[2] Vgl. Ad Smyrn. 1, 2 und Lk 23, 7 ff über Herodes, unter dem Christus gekreuzigt worden; ebda 3, 2 die Worte *ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε*, die Lk 24, 39 bietet. Daß die anderen Worte *οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον* der Praedicatio Petri, wo sie sich nach Origenes (De principiis, Praefatio) befunden haben, entsprechen, ist möglich. Vgl. aber dagegen Boese, Die Glaubwürdigkeit unserer Evv 80; Jacquier, Le NT I 50.

[3] Man kann hier unmöglich sagen, diese Berührung „scheint nur auf Zufall zu beruhen" (so Bousset, Theol. Lit.-Zeitung XXII [1897] 75). Vgl. P. Dietze, Die Briefe des Ignatius und des Jo, in: Theol. Studien und Kritiken LXXVIII (1905) 563—603. D. weist ausführlich die Bekanntschaft des Ignatius mit Jo nach. Wenn er konstatiert, „wie souverän Ignatius mit der gesamten Überlieferung schaltet, wie er sich gegenüber aller apostolischen Literatur als durchaus selbständiger Besitzer des Geistes weiß", so ist das in gewissem Sinne richtig. Nur ist zu beachten, daß er in seinen Briefen auf der Reise nach Rom überhaupt gedächtnismäßig zitiert; das gilt auch vom AT. Vgl. Clemen, Die Entstehung des Jo, Halle 1912, 364 f; Rackel, Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien, in: Freiburger theolog. Studien 14, Freiburg i. Br. 1914, 296 ff.

[4] Vgl. ferner noch: Ad Polyc. 2, 2 und Mt 10, 16; ad Ephes. 14, 2 und Mt 12, 33; ebda 17, 1 und Mt 26, 7; ad Trall. 11, 1; ad Philad. 3, 1 und Mt 15, 13; ad Magn. 8, 2 und Jo 8, 29; 17, 3. 6; ad Ephes. 17, 1 und Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11; ad Rom. 7 und Jo 6, 48. 51. 53—55.

wohl nicht erzielt worden. — Wiewohl uns von dem jüngeren Schüler des Evangelisten Johannes, Polykarp, dem Bischofe von Smyrna, nur ein nicht langer Brief erhalten ist, so dürfen wir doch auch diesen zum Zeugen für unsere Evv anrufen. Wiederholt erkennen wir darin Worte aus den synoptischen Evv wieder.[1] Daß dem Polykarp aber auch das Jo bereits vorgelegen hat, wenngleich wir in der allein auf uns gekommenen Schrift Zitate vermissen, geht daraus hervor, daß ihm das Begleitschreiben dazu, der erste Johannesbrief, bekannt gewesen ist.[2] Die Ansicht aber, daß es unsere Evv noch nicht gewesen seien, ist unhaltbar. Denn Irenäus, der Schüler Polykarps,[3] der zweifellos unsere Evv vor sich hatte und sie widerspruchslos gegen Häretiker benutzte, legte allen Wert auf die Tradition und besonders auf den Umstand, daß er Johannesjünger als Zeugen anrufen könne.[4] Wie hätte er das tun dürfen, wenn diese nicht auch für seine Hauptquelle, die Evv, eingestanden wären?

In dem Briefe an Diognet stellt der Verfasser, der sich einen Schüler der Apostel nennt,[5] Gesetz, Propheten, Evangelien und apostolische Tradition nebeneinander[6] und bietet einzelne wörtliche und sachliche Anklänge an Evangelienstellen.[7] — Zahlreich zwar, aber zu kurz, um einen zwingenden Beweis zu liefern, sind die Anspielungen im Pastor des Hermas,[8] die immerhin im Gesamtchore der Zeugen nicht unbeachtet zu bleiben brauchen. — Der sog. zweite Klemensbrief zitiert aber ausdrücklich an mehreren Stellen Mt und Lk,[9] ja 2, 4 wird Mt 9, 13 mit den Einleitungsworten angeführt: *καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει.* Allerdings verwendet der Verfasser in ähnlicher Weise auch apokryphe Schriften. — Der Freund des Polykarp und letzte Schüler des Apostels Johannes,[10] Papias von Hierapolis, will

---

[1] Vgl. Ad Phil. 2, 3 und Mt 5. 3. 10; 7, 1. 2; 7, 2 und Mt 6, 12—14; 26, 41; Mk 14, 38; 2, 3 und Lk 6, 20. 36—38.

[2] Vgl. Ad Phil. 7, 1 und 1 Jo 4, 2. 3; auch 8, 1 und 1 Jo 4, 9; 7, 1 und 2 Jo 7. Vgl. dazu Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanon. Ev, Graz 1904, 168 ff.

[3] Vgl. unten S. 205 A. 4.

[4] Vgl. Irenäus, Adv. haer. II, 22, 5; III, 3, 4; 17, 4; V, 33, 3 u. a.

[5] 11, 1. [6] 11 6.

[7] Vgl. 6, 6 und Mt 5, 44; 10, 4 und Jo 14, 23; 11, 3. 4 und Jo 1, 9; 1 Jo 1, 1 (*ὁ ἀπ' ἀρχῆς*).

[8] Vgl. Sim. IX, 12, 3. 5. 8; 15, 2; 16, 2. 3. 4 und Jo 3, 5; V, 6, 3 und Jo 10, 18; IX, 12, 6 und Jo 14, 6; IX, 26, 3 und Mt 10, 39; Lk 9, 24; 17, 33; Jo 12, 25; VI, 3, 6 und Mt 16, 27; V, 6, 4 und Mt 28, 18.

[9] 4, 2 und Mt 7, 21; 6, 2 und Mt 16, 26; 13, 4 und Lk 6, 32. 35; 3, 2 und Lk 12, 18.

[10] So berichten Irenäus, Adv. haer. V, 33, 4; bei Eusebius, H. e. III, 39, 1: *Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς.* Vgl. Hieronymus, De vir. ill. 18, und ep. 75 ad Theodoram 3; Eu-

das, was er „einst von den Presbytern gut gelernt“ und „sich eingeprägt“ und wofür er Bürgschaft leisten könne, in seinen *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* bieten, indem er bei gegebenen Gelegenheiten nach dem, was die Apostel und Jünger des Herrn lehrten, geforscht habe.[1] Unter ausdrücklicher Berufung nun auf den „Presbyter“ (d. h. jedenfalls den Apostel Johannes) berichtet er:[2] *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Nicht habe Markus, so bemerkt Papias[3] weiter, den Herrn selbst gehört oder sei sein Jünger gewesen, wohl aber sei er später dem Petrus gefolgt, der in seinen Lehren den Bedürfnissen der Hörer Rechnung trug und nicht eine genaue Reihenfolge der Reden des Herrn bot (*οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*). „Daher fehlte also Markus in nichts, indem er einiges so aufschrieb, wie er sich erinnerte; denn nur auf das eine richtete er sein Augenmerk, nichts von dem, was er gehört, auszulassen oder in irgend etwas unwahr zu sein“. Über Matthäus aber berichtet Papias: „*Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο* (*συνεγράψατο*), es übersetzte sie aber ein jeder so gut er es konnte.“ Damit sind wir vor folgende Fragen gestellt: Können unsere Evv nach Mk und Mt mit *λόγια* überhaupt bezeichnet sein? Und wenn das der Fall ist: Sind sie wirklich gemeint, oder ist an irgendeine Spruchsammlung zu denken, die als Quelle bei der Abfassung benutzt worden ist?

Daß Papias, in dessen Zeit unser griechisches Mt sicher schon vorlag,[4] gebraucht und für eine aus einem hebräischen Originaltexte geflossene Übersetzung angesehen ward, es nicht gekannt und gemeint haben sollte, ist an sich schon höchst unwahrscheinlich; zur Unmöglichkeit aber wird eine solche Annahme dadurch, daß Eusebius, dem das ganze Werk des Papias noch vorgelegen und der Nachrichten über die allgemein als kanonisch anerkannten Schriften und somit über unser Mt sammelte, nicht daran zweifelte, daß dieses von Papias gemeint sei.[5] Der Ausdruck *λόγια* beweist nichts

---

sebius, Chronik, zum Jahre Abrahams 2114 (ed. Karst 218); anders dagegen H. e. III, 39, 2. Vgl. hierzu Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I² 445 f; Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT, in: NtA VII, 4—5 (1919) 150 ff.

[1] Bei Eusebius, H. e. III, 39, 4.

[2] Bei Eusebius, H. e. III, 39, 15.

[3] Das Folgende ist nicht mehr Zitat des Presbyters.

[4] Vgl. Fragm. XII, 2 (ed. Funk, Patr. ap. I² 370) und Mk 10, 38, 39; Mt 20, 22. 23.

[5] Die syrische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius gibt *λόγια* geradezu mit „Evangelium“ wieder. Ed. Schwartz (Über den Tod

dagegen, denn nach dem Sprachgebrauche der Septuaginta, des NT, des Philo, Flavius Josephus und der Kirchenschriftsteller bedeutet λόγια nicht nur Aussprüche, Verheißungen Gottes, sondern umfaßt auch im weiteren Sinne die göttlichen Offenbarungen überhaupt.[1] Daß ihn aber Papias gerade für das Mt anwandte, dürfte sich daraus erklären, daß dieses Reden des Herrn in besonderer Ausführlichkeit mitteilt. Da Papias über Markus die Worte οὐ μέντοι τάξει und σύνταξιν einander gegenüberstellt, so folgt, daß auch τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα und κυριακὰ λόγια einander parallel gehen, also ungefähr das Gleiche besagen. Somit sind die κυριακὰ λόγια nicht auf bloße Reden Jesu einzuschränken, sondern auf ein eigentliches Evangelium zu beziehen.[2] Papias braucht eben nur einen kurzen Ausdruck für das Mt, oder richtiger: für den Inhalt des Mt, der seinen Lesern nicht mißverständlich war. Der Ton liegt nicht auf dem Worte λόγια, sondern auf dem Gegensatze der Sprache: Ursprünglich war das Mt hebräisch abgefaßt, deswegen mußte es für Christen, die des Hebräischen unkundig waren, verdolmetscht werden.[3] Es kommt hinzu, daß Papias auch das Lk kennt „wegen der augenscheinlichen Nachahmung von Lk 1, 1—4 in seinem Proömium".[4] Wie aber steht es um das Jo? Wohl ist es auffallend, daß Eusebius nichts über des Papias Kenntnis vom Jo aufbewahrt hat, allein auf Vollständigkeit in seinen Nachrichten kann er keinen Anspruch erheben,[5] weshalb ein argumentum e silentio nicht gerecht-

---

der Söhne Zebedaei, in: Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Neue Folge VII, 5 [Berlin 1904] 22), der an der Aussage des Papias unberechtigt scharfe Kritik übt, sagt hier: „Die modernen ‚Quellenforscher' mögen meinetwegen von einem ‚Urmatthäus' reden; in die Worte des Papias darf diese Terminologie nicht hineingetragen werden: denn es soll erst noch bewiesen werden, daß der Name des Matthäus jemals an einem anderen Evangelium gehaftet hat als dem, welches später für kanonisch erklärt wurde."

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen bei Schanz, Commentar über das Ev des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 27 ff; Gla, Die Originalsprache des Mt, Paderborn und Münster i. W. 1887, 28—45; Jacquier, Le NT I 93 ff.

[2] Schleiermacher (Theolog. Studien und Kritiken 1832, 735—768) war der erste, welcher des Papias λόγια nicht von dem kanonischen Mt, sondern von einer Spruchsammlung verstanden wissen wollte; er hat in dieser Ansicht viele Nachfolger unter den protestantischen Exegeten gefunden. Man denkt an jene Reden, welche hauptsächlich Mt und Lk bieten, dieser in 6, 20—18, 50 bei verschiedenen Anlässen, jener mehr als systematische Zusammenstellungen.

[3] Ganz richtig Ed. Schwartz (a. a. O.): „ Τὰ λόγια steht a potiori, weil es Papias auf die Herrensprüche ankommt."

[4] So Holtzmann, Einleitung[3] 96 f.

[5] Bei Boese (Die Glaubwürdigkeit unserer Evv 70) finden sich noch andere Beispiele, in denen des Eusebius Notizen auch nicht vollständig sind. Vgl. Clemen, Die Entstehung des Jo 374 f.

fertigt wäre. Ja, man kann aus verschiedenen Beobachtungen mit hinlänglicher Sicherheit die Kenntnis des Jo bei Papias nachweisen.[1] Indirekt bestätigt sie auch Eusebius. Papias hat nämlich nach seiner Mitteilung den ersten Johannesbrief gekannt, der offenkundig auf das Jo bezugnimmt und deshalb eine Nachfrage nach diesem erheischte.[2] Ein lateinischer Prolog zum Jo aus einer dem 9. Jahrhundert angehörigen Handschrift[3] berichtet: Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis (exegeticis?) [i. e. in extremis] quinque[4] libris retulit.

In dem Gebrauche der Evv bewegten sich also die Apostelschüler im großen und ganzen in den Bahnen, die bereits von ihren Meistern selbst eingeschlagen worden waren. Wie diese vielfach das AT in freierer Weise anführten, so brauchten auch jene in überwiegendem Maße keine genauen Zitate. In der Regel wurde der biblische Stoff wohl so geboten, wie er sich durch mündlichen Unterricht und durch Lektüre dem Gedächtnis eingeprägt hatte. Dadurch wurde den Zwecken gedient, die man durch Anführung der Schriftworte zu erreichen suchte; und außerdem konnten die Leser erkennen, wie die heiligen Worte zum vollen geistigen Eigentum des Schreibenden geworden waren. Diese Erwägungen machen es verständlich, daß Einführungsformeln von den apostolischen Vätern vielfach nicht zur Anwendung gebracht worden sind. Doch sie fehlen nicht ganz; und eben dies legt, in Verbindung mit der Beobachtung, wie oftmals in reichem Umfange und aus den verschiedensten Abschnitten der Evv zitiert ist, den Schluß nahe, daß sowohl den Verfassern als insbesondere auch ihren Lesern der Inhalt unserer Evv schriftlich fixiert vorgelegen habe. Die Beweiskraft dieses Argumentes wird dadurch noch erhöht, daß die verschiedenen bisher vorgeführten Apostelschüler in einer mit unseren Evv im wesentlichen übereinstimmenden Weise Stellen benutzen oder ausdrücklich zitieren, und zwar wiederholt an

---

[1] Vgl. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses 166 ff.

[2] H. e. III, 39, 17: *Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως.* Da 1 Petr sicher von Papias benutzt worden ist, so bestätigt das die Richtigkeit der Beobachtung des Eusebius auch über 1 Jo.

[3] Cod. Vatic. Alex. 14. Herausgegeben von Aberle aus den Werken des Kardinals Thomasius. Vgl. Aberle, Theol. Quartalschrift XXXXVI (1864) 1—31; Einleitung 112 A. 1; Funk, Patr. ap. I² 373 f. Gutjahr (Die Glaubwürdigkeit 170 ff) hält es mit Zahn, Belser, Horn, Haussleiter, Ed. Schwartz, Clemen für echt.

[4] Ist wohl falsche Übersetzung von: *Ἐξηγητικῶν ε'* (= *πέμπτῳ*).

räumlich und zeitlich getrennte Leserkreise. Sie setzen also bei diesen immer die Bekanntschaft mit denselben Evangeliendarstellungen voraus.

80. Von Wichtigkeit ist auch die Tatsache, daß Häretiker von unsern kanonischen Evv Gebrauch machten. Dabei haben sie an der Tradition über die Verfasser nicht im geringsten gezweifelt; selbst Marcion, der sonst die ntl Schriften scharf kritisierte, dachte nicht daran. Der Gnostiker Basilides, dessen Tätigkeit in Alexandrien in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts fällt, hat sicher auf mehrere Evv Bezug genommen.[1] Daß Valentin um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Alexandrien und Rom unsere Evv gekannt hat, bekundet Tertullian.[2] Zweifellos gilt das von seinen Schülern,[3] insbesondere von Herakleon, der einen Kommentar zum Jo[4] verfaßt und auch Erklärungen zum Lk geboten hat.[5] Auch Marcion hat für sein aus dem verstümmelten Lk hergestelltes Ev Mt und Jo gebraucht. „Hieraus folgt, daß das Ev der römischen Gemeinde, von welcher Marcion sich trennte, um 140 ebenso wie um 200 aus unseren vier Evv bestand."[6] Über die Bedeutung dieser Zeugnisse bemerkt Boese[7] treffend: „Und es muß ihnen (den Häretikern) viel daran gelegen haben, ihre Lehren auf die evangelische Geschichte und auf die Bücher, in welchen sie enthalten war, zu gründen. Denn sie wollen lieber zu den absonderlichsten und gewaltsamsten Deutungen greifen, als mit diesen Darstellungen brechen. Gewiß ist das ein schlagender Beweis für das Ansehen, welches die Evangelien damals genossen. Wenn die Sektenstifter, welche um 140 und 120 aus der Kirche scheiden, die bisher anerkannten Bücher mitnehmen, so muß schon damals deren Stellung eine sehr gefestigte gewesen sein."

81. Aristides, der athenische christliche Philosoph, verweist um das Jahr 140 in seiner Apologie für die Lehre der Menschwerdung des Sohnes Gottes aus der Jungfrau auf das

---

[1] Nach Hipppolyt, Philosoph. VII, 20 ff. Allerdings werden die berichteten Zitate zum Teil von seinen Schülern herstammen. Vgl. Jacquier, Le NT I 145 ff.

[2] De praescr. 30. 38.

[3] Vgl. Irenäus, Haer. I, 3, 2. 3. 5; 8, 2—5; III, 11, 7.

[4] Origenes hat zahlreiche Fragmente davon in seinem Johanneskommentar aufbewahrt.

[5] Vgl. bei Klemens von Alexandrien, Strom. IV, 9, 70 ff. Eine Zusammenstellung der Fragmente bietet Brooke, The Fragments of Heracleon, in: Texts and Studies I, 4, Cambridge 1891.

[6] Zahn, Grundriß der GK[2] 29; GK 1 671 ff.

[7] Die Glaubwürdigkeit unserer Evv 91.

Evangelium, dessen Kraft man durch Lesen erfahren könne.[1] Ganz offensichtlich werden unsere vier Evv in jenem neuentdeckten katholisch-apostolischen Sendschreiben verwendet, das C. Schmidt in die Jahre 160—170 setzt.[2] In dem sog. Muratorischen Fragmente, einem wohl römischen Kanonverzeichnis aus der Zeit gegen Ende des 2. Jahrhunderts,[3] heißt es (Zeile 2 ff):

Tertium evangelii librum secundum Lucam.
Lucas iste medicus, post ascensum Christi
cum eum Paulus quasi ut iuris [itineris] studiosum
secum adsumpsisset, nomine suo
ex ordine conscripsit . . .
Quartum evangeliorum Iohannis ex discipulis.
. . . Iohannes suo nomine
cuncta describeret.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß mit diesem „dritten" und „vierten" Evangelium unser Lk und Jo gemeint sind; ebensowenig, daß in dem nicht erhaltenen vorhergehenden Abschnitte nur von Mt und Mk die Rede war. Für diese Zeit (etwa für die Jahre 160 bis 170) haben wir auch in Tatians Diatessaron[4] einen offenkundigen Beweis dafür, daß unsere Evv in ihrer jetzigen Gestalt im allgemeinen Gebrauche waren. Tatian, ein Schüler Justins, hat eine Evangelienharmonie verfaßt, indem er die Sätze unserer vier Evv, bis auf die beiden Stammbäume bei Mt und Lk, so durcheinander flocht, daß eine Gesamtdarstellung des Lebens Jesu entstand. Dieses Werk wurde in der syrischen Kirche viel gebraucht; und der Umstand, daß trotz des Abfalles Tatians zur Sekte der Enkratiten sein Diatessaron in Ansehen blieb, beweist, daß der apostolische Ursprung der darin ineinander gewobenen vier Evv allgemein anerkannt ward. Diese Folgerung ergäbe sich aber um so mehr, wenn Tatian seine Arbeit erst nach seinem Übergange zur Häresie ausgeführt hat. Denn in diesem Falle wäre der Umstand, daß er auch das nicht wegließ, was seiner neuen Anschauung minder entsprach oder gar widersprach, ein Beweis für die unbestreitbare Anerkennung unserer vier Evv in ihrer jetzigen Gestalt.

---

[1] Vgl. die Wiederherstellung des Textes bei R. Seeberg, Die Apologie des Aristides, in: Zahn, Forschungen zur GK V (Leipzig 1893) 331 f: „Dieses ist von dem bei ihnen so genannten Evangelium, welches vor kurzer Zeit gepredigt wurde, gelehrt; von welchem auch ihr, wenn ihr es lest, erkennen werdet die Kraft, welche über ihm ist."

[2] C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, in: TU XLIII (1919) 213 ff.

[3] Vgl. unten im 3. Teil Nr. 9; und den Text im Anhang II.

[4] Vgl. oben S. 43 f.

Daß aber Tatian andere Evv angenommen haben sollte, als sein Lehrer Justinus — ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος wird dieser von ihm (Oratio ad Graecos 18) genannt — gebraucht hatte, erscheint mehr als unwahrscheinlich; und damit ist denn auch zugleich ein Beitrag zur Entscheidung der vielbehandelten Frage nach dem Verhältnisse Justins zu den vier kanonischen Evv gegeben. Es tritt immer deutlicher hervor, daß Justin selbst schon die Evangelien in Form einer Harmonie benutzt hat.[1] Er nennt seine ntl Quellen ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων und bemerkt gelegentlich,[2] daß der Name dafür auch εὐαγγέλια sei. Die Wahl des ersteren Ausdruckes aber erscheint dem christlichen Begriffe εὐαγγέλιον gegenüber sowohl in der an einen römischen Kaiser gerichteten Apologie als auch in dem Dialoge mit einem Philosophen als geschickte und verständliche Anpassung an die klassische Terminologie.[3] Abgesehen nun davon, daß Justinus eine Reihe geschichtlicher Tatsachen aus dem Leben und Wirken Jesu erwähnt, die zum Inhalte der synoptischen Evv gehören,[4] daß er ferner

[1] Vgl. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I (Halle 1832) 92 ff. 133 ff (Annahme der Vorlage eines judenchristl. Ev). Denselben Weg gehen Hilgenfeld (Kritische Untersuchungen über die Evv Justins, Halle 1850 [Petrusev, Grundschrift des Mk, und eine Rezension des Mt] und: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie II [1893] 320 ff) und Harnack, Bruchstücke des Ev und der Apokalypse des Petrus[2], Leipzig 1893. Dagegen nahm Semisch (Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, Hamburg u. Gotha 1848) eine freie Zitation unserer synoptischen Evv an, worin ihm in der Hauptsache auch Zahn (GK I, 1, 463—585) folgte. Während Paul (Die Abfassungszeit der synopt. Evv, ein Nachweis aus Justinus Märtyrer, Leipzig 1887) meint, Justinus habe unsere Synoptiker gar nicht gekannt, vertritt demgegenüber Bousset (Die Evangelienzitate Justins des Martyrers, Göttingen 1891), ohne die Untersuchung schon für abgeschlossen zu erachten, als Resultat, Justin habe außer den synoptischen Evv auch „eine evangelische Tradition" vorgelegen. Al. Baldus (Das Verhältnis Justins des Märtyrers zu unseren synoptischen Evv, Münster i. W. 1895) gelangt zu dem Schlusse, daß Justin sicher unsere synoptischen Evv benutzt, daß ihm aber auch eine nicht näher zu bestimmende „außerevangelische Quelle" vorgelegen habe. Nach Lippelt (Quae fuerint Iustini martyris ἀπομνημονεύματα, Dissert. philologicae Halenses XV, 1, 1901) hat Justin eine Evangelienharmonie verwertet, die Tatian ins Syrische übersetzte. Heer (Ps. Cyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins, in: Römische Quartalschrift 1914, 97—186) denkt an eine Art von liturgischem Lesebuch, mit dem das oben S. 49 A. 5 erwähnte lateinische Buch zusammenhängt. Eine bequeme Zusammenstellung der Evangelienzitate Justins s. bei Preuschen, Antilegomena[2], Gießen 1905, 33 ff.

[2] Apol. I, 66. Vgl. oben S. 194.

[3] Justin kennt offenbar auch die Tradition, daß das dritte Ev von einem Apostelschüler herrührt. Denn Dial. 103 zitiert er Lk 22, 44 in der Form, daß er sagt, es sei in den Erinnerungen der Apostel und deren Schüler (τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων) zu finden. Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 178.

[4] Vgl. z. B. Ap. I, 33; Dial. 100 und Lk 1, 31 ff; Dial. 88 und Mt 3, 4 und Lk 3, 15; Dial. 106 und Mk 3, 16. 17 (vgl. zu dieser Stelle auch die Bemerkungen bei Boese 35 ff); Dial. 100 und Mt 16, 16—18. Zu letzterer Stelle vgl. Tillmann, Jesus und das Papsttum, Köln 1910, 61 ff.

Reden, die in ihnen mitgeteilt werden, in freierer Weise wiedergibt,[1] bietet er Zitate, die wörtlich genau mit unserem Evangelientexte, teilweise mit dessen Gestalt in D und den altlateinischen Übersetzungen, übereinstimmen.[2] Oft tragen die Lesarten harmonistischen Charakter, wie er sich eben am besten aus der Benutzung einer Harmonie erklärt, soweit nicht einfach Zitieren nach dem Gedächtnis in Frage kommt. Auch die Bekanntschaft des Justinus mit dem Jo ist so gut wie sicher.[3] Es finden sich recht deutliche Anspielungen darauf,[4] und nicht unwahrscheinlich ist Zach 12, 10[5] in Apol. I, 52 (*καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*) nach Jo 19, 37 (*ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*) gebildet. Auch die Weise, wie Justinus über den Logos spricht, ist weder Philo noch ausschließlich dem Weisheitsbuche entlehnt, zeigt vielmehr auf das Jo als Quelle hin.[6]

Es ist nun in neuerer Zeit die Meinung aufgetaucht, es sei das Petrusevangelium,[7] von dem Bouriant ein größeres Bruchstück in Akhmim (Oberägypten) entdeckt und 1892 veröffentlicht hat,[8] von Justinus benutzt worden.[9] Dieser Annahme

---

[1] Vgl. z. B. Dial. 81 und Lk 20, 35 f; Dial. 49 und Mt 17, 11; Dial. 122 und Mt 23, 15.

[2] Vgl. Dial. 105 und Lk 23, 46[b]; Dial. 125 und Mt 4, 10; Dial. 100 und Lk 1, 38; Ap. I, 19 und Lk 18, 27. Ferner mit D: Ap. I, 15 und Mt 9, 13; Lk 5, 32; Ap. I, 63 und Lk 10, 16; Dial. 88. 103 und Lk 3, 22.

[3] Bousset sagt (Theolog. Literaturzeitung XXII [1897] 75) im Anschluß an Resch (Außerkanon. Paralleltexte 4. Heft, in: TU X, 4): „Daß Justin das 4. Ev ebenso wie die der Synoptiker benutzt hat, scheint mir jetzt vollkommen gesichert zu sein." Gegen die Bestreitung dieser Auffassung durch Kreyenbühl (Das Evangelium der Wahrheit I [Berlin 1900] 78 ff) vgl. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit 28 ff.

[4] Vgl. Ap. I, 61 und Jo 3, 3—5; I, 22; Dial. 69 und Jo 9, 1 f; Dial. 63 und Jo 1, 13. Vgl. Resch, Außerkanon. Paralleltexte III 22.

[5] *Καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο.*

[6] Vgl. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg 1906, 145 ff. Wohl tritt den Synoptikern gegenüber Johannes wesentlich zurück, eine Tatsache, die einer besonderen Untersuchung nochmals wert ist; vgl. Zahn, GK I 534. Doch ähnliche Erscheinungen beobachten wir auch unter den atl Schriften. Im Gegensatze zu den vielverwendeten Büchern Gn, Ps und Is sind insbesondere Lv, 1—4 Kg, 1. 2 Chr, Jer, Ez, Dan u. a. verhältnismäßig wenig benutzt.

[7] Nachrichten über ein nach Petrus benanntes doketisches Ev bieten Eusebius, H. e. VI, 12; III, 3, 1. 2; 25, 6; Origenes, In Mt X, 17; Hieronymus, De vir. ill. 1; Theodoret, Haer. fab. II, 2; Decretum Gelasianum de libris recipiendis.

[8] Harnack, Bruchstücke des Ev und der Apokalypse des Petrus[2] (TU IX, 2), Leipzig 1893; Zahn, Das Ev des Petrus, Erlangen und Leipzig 1893; v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelien-Fragmentes, Berlin 1893. Über die Literatur vgl. Ehrhard, Die altchristl. Literatur 127 ff. Bequeme Ausgaben bei Rauschen, Florilegium Patristicum III (Bonnae 1905) 47—58; Klostermann, Kleine Texte[2] Nr. 3, Bonn 1908, 4—8; Preuschen, Antilegomena[2] 15—20.

[9] So Harnack, Kihn, Funk, Ehrhard u. a. Dagegen Boese, Baldus,

stehen aber die gewichtigsten Bedenken entgegen. Zunächst finden einzelne Ähnlichkeiten und Gleichheiten im Ausdruck ihre befriedigende Erklärung sofort, wenn sowohl für Justinus als das Petrusev das kanonische Jo als bekannt vorausgesetzt wird.[1] Alsdann ist der evangelische Stoff bei Justinus so verschieden von dem des Petrusev, ja er widerspricht ihm wiederholt,[2] daß Justinus das Petrusev, falls er es wirklich gekannt hat, nimmer als kanonisch oder mit den vier anderen Evv gleichwertig angesehen haben kann. Und wenn er es in den Händen gehabt haben sollte, so wäre das nur ein Beweis für das noch höhere Alter der in ihm bereits benutzten kanonischen Evv.[3] Und noch eine weitere Folgerung ergäbe sich. Weil nämlich die geschichtlichen Berichte des Justinus und anderer Kirchenschriftsteller, die mit unseren Evv in Einklang stehen, durch das Petrusev in nichts beeinflußt worden sind, so müssen schon damals die vier kanonischen Evv als die maßgebenden anerkannt worden sein.

82. Wir können somit eine relativ ergiebig fließende Tradition über unsere Evv aus der ersten Zeit bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts verfolgen. Ein abschließendes Zeugnis finden wir bei Irenäus,[4] dem Schüler des hl. Polykarp, der

---

Zahn, v. Schubert, Belser, Lippelt, Bardenhewer, Jacquier. Vgl. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit 18 ff; Stülcken bei Hennecke, Handbuch zu den ntl Apokryphen, Tübingen 1909, 76 ff.

[1] Vgl. P. E. 7 und Jo 19, 2; Mt 27, 29; P. E. 10 und Jo 19, 18; Mt 27, 38; Mk 15, 27; Lk 23, 9; P. E. 11 und Jo 19, 19; Mt 27, 37; Mk 15, 26; Lk 23, 38; und besonders P. E. 12 (*λαχμός*) und Jo 19, 24 (*λάχωμεν*); Mt 27, 35; Mk 15, 24; Lk 23, 34; sonst noch P. E. 13 und Lk 23, 41; P. E. 53 und Mk 16, 3 u. a.

[2] Vgl. z. B. den Bericht über die Stellung des Herodes in der Leidensgeschichte im P. E. 1. 2 und Dial. 103; Ap. I, 35; des P. E. über Joseph von Arimathäa und das Erdbeben, die Worte Jesu am Kreuze und die Bemerkung, Jesus habe keinen Schmerz empfunden. Alles dieses widerspricht den synoptischen Evv und Dial. 103 und Ap. I, 50. Die Ähnlichkeit zwischen P. E. 6 f und Ap. I, 35 hat wohl die gemeinsame Quelle der Pilatusakten zur Voraussetzung. Vgl. Zahn, Grundriß[2] 34. 30 f.

[3] Die Sprache des P. E. entbehrt eines einheitlichen Charakters; vgl. hierzu Zahn, Das Ev des Petrus 19 ff. Ebenso erweist sich der Inhalt als ein Gemisch von Übereinstimmungen mit den vier Evv, besonders Mt — vgl. außer den obigen Belegen z. B. 28, 1: *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* und P. E. 50: *ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει* — und von doketischen Tendenzen. Vgl. hierzu v. Schubert, a. a. O.

[4] Das Zeugnis des Irenäus wird vielfach mit Unrecht als unglaubwürdig hingestellt. Am maßlosesten urteilt über ihn Kreyenbühl, wenn er von „leichtsinniger Flunkerei" spricht und ein „zum mindesten leichtsinniges, wenn nicht geradezu doloses Verfahren" kennt. Gegen die Behauptung von Harnack (Die Chronologie I 320 ff), der nur Jugenderinnerungen des Irenäus an Polykarp aus seiner Knabenzeit zugeben will, vgl. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit 125 ff. Vgl. zum Ganzen Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 5 ff. 145 ff.

als Schriftsteller das höchste Gewicht auf die Überlieferung der „Ältesten" und besonders jener legt, „die in Asien mit Johannes, dem Jünger des Herrn, zusammengetroffen waren", und der bei irgendeiner wichtigeren strittigen Frage immer „auf die ältesten Kirchen, in denen die Apostel gelebt haben, zurückgehen" will.[1] Dieser Gewährsmann berichtet als sichere und auch von seinen Gegnern nicht bestrittene Wahrheit[2] über unsere vier, von ihm selbst vielfach benutzten Evv folgendes:[3] „Matthäus hat unter den Hebräern in deren eigener Sprache auch eine Evangelienschrift herausgegeben, da Petrus und Paulus in Rom das Evangelium predigten und die Kirche gründeten. Nach ihrem Tode hat Markus, der Schüler und Dolmetsch des Petrus, auch selbst das von Petrus Verkündigte uns schriftlich übergeben; und Lukas ferner, ein Begleiter des Paulus, hat das Ev, das von jenem gepredigt wurde, in einem Buche aufgezeichnet. Alsdann hat Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an dessen Brust ruhte, ebenfalls das Ev herausgegeben, da er sich zu Ephesus aufhielt." Diese Mitteilungen können nicht das Resultat von Kombinationen des Irenäus sein, sondern müssen, da er das höchste Gewicht auf die Tradition legt, im wesentlichen auf sicherer und anerkannter Überlieferung beruhen, so daß wir also mit seiner Stimme auch die Vergangenheit reden hören. Mit Recht bemerkt Zahn[4] dazu: „Diese Tradition muß im voraus als glaubwürdig erscheinen, wenn man erwägt, daß die spätere, mit ihrem Verlangen nach zuverlässiger Kunde von Jesus ganz auf diese vier Bücher angewiesene Zeit die Neigung haben mußte, diese in steigendem Maße als heilige Urkunden betrachteten Bücher mit allen Bürgschaften ihrer Zuverlässigkeit auszustatten und ihre Abfassung so nahe wie möglich an die Tatsachen, von denen sie berichten, heranzurücken." So will z. B. das spätestens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstandene apokryphe Protevangelium Jacobi noch in der Kinderzeit Jesu geschrieben sein.

Das Matthäusevangelium.

Kommentare: Schegg, Die heiligen Evv (Ev nach Mt, 3 Bände), München 1856–58; Bisping (2. Aufl. 1867); Schanz, Commentar über das Ev des hl. Matthäus, Freiburg 1879; Knabenbauer (Cursus², 2 Bände) 1903; Pölzl-Innitzer, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evv (Mt³), Graz 1918; Rose, Evangile selon s.

[1] Vgl. u. a. Adv. haer. III, 17, 4; V, 33, 8; und besonders III, 4, 1.

[2] Dieses Moment hebt Irenäus (Adv. haer. III, 11, 8) selbst hervor. Nur die „Aloger" hatten das Jo dem Cerinth zugeschrieben (Adv. haer. III, 11, 9; Epiphanius, Haer. LI, 3). Dies beweist aber sein Vorhandensein.

[3] So Adv. haer. III, 1, 1; vgl. bei Eusebius, H. e. V, 8, 2 ff.

[4] Einleitung II³ 167 f.

Matthieu, Paris 1905; van Steenkiste, Sanctum Jesu Christi evangelium secundum Matthaeum[4] (4 Bände), Brügge 1903; Dausch, Die drei älteren Evv (1918); — B. Weiß (Meyer I[10], 1, 1910); Zahn (I[3]) 1910; Klostermann (Handbuch II, 1) 1909; Holtzmann (Hand-Commentar I[3], 1) 1901; J. Weiß-Bousset (I[3] 226 ff); Wellhausen, Das Ev Matthaei[2], Berlin 1914.

83. Die Person des hl. Matthäus. Matthäus war der Sohn des Alphäus (Mk 2, 14), der aber nicht mit dem Vater des Apostels Jakobus identisch ist. Er war Zöllner, d. h. wohl Beamter eines Zollpächters in Kapharnaum. Sein Name wird verschieden erklärt. Vielfach faßt man *Ματθαῖος* (in den ältesten Handschriften ℵBD: *Ματθαῖος*) als gleichbedeutend mit מַתִּתְיָה oder מַתַּנְיָה (von נתן) = Geschenk Gottes. Doch wäre für diesen hebräischen Ausdruck die entsprechende Form *Ματθίας* (Apg 1, 23) oder *Ματθαθίας* (1 Chr 9, 31; 15, 18). Den Namen für eine Adjektivbildung מַתַּי = der Mannbare (von מַת nach Analogie von חַגַּי = der Festliche; Aggäus) zu halten,[1] hat gegen sich, daß der Singular מַת ganz ungebräuchlich war. Dagegen steht der Erklärung von Schegg, Schanz, Cornely: מַתַּי oder מַתַּנַי (Esr 10, 33. 37; Neh 12, 19) = „Geschenkter" nichts im Wege, da die griechische Endung *αῖος* der hebräischen ַי entspricht.[2]

Im Evangelium selbst (9, 9 ff) wird erzählt, daß Jesus, nachdem er durch die Heilung des Gichtbrüchigen die Macht Sünden nachzulassen geoffenbart hatte, „einen Menschen, der am Zolltische saß, namens Matthäus, sah" und zu ihm sprach: „Folge mir nach." „Und er stand auf und folgte ihm." Nach Mk 2, 14 und Lk 5, 27 war sein Name Levi. Denn sowohl nach dem Zusammenhange als nach der Ausführungsweise sind diese Berichte mit dem des Mt zu identifizieren; und es ergibt sich, daß der zum Apostel berufene Zöllner zwei Namen geführt hat.[3] Viele Väter sprechen sich für die Identität von Levi und Matthäus aus.[4] In den Apostelverzeich-

---

[1] W. Grimm, Theol. Stud. u. Kritiken 1870, 723—729.

[2] Auch Zahn (Einleitung II[3] 270) denkt an מַתַּי, hält es aber für eine Abkürzung von מַתַּנְיָה (*Ματθανίας*).

[3] Doppelte Namen sind nichts Auffallendes. Vgl. oben S. 78: Saulus-Paulus. Aber auch zwei hebräische Namen kommen gleichzeitig vor. Vgl. Jo 1, 46 ff (Nathanael-Bartholomäus); Josephus, Ant. XVIII, 2, 2: *Ἰωσὴφ ὁ καὶ Καϊάφας.*

[4] Klemens von Alexandrien (Strom. IV, 9, 71 f) berichtet nur über Herakleon, macht aber dessen Meinung nicht ausdrücklich zu der seinigen. Origenes trennt die beiden Personen. Er sagt (Contra Celsum I, 62), daß Levi ein Zöllner war, *ἀλλ' οὔτι γε τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἦν.* In der Praefatio in epist. ad Rom werden sie allerdings vereinigt; doch rührt

nissen wird er nur *Μαθθαῖος* genannt (Mk 3, 18; Lk 6, 15); also lebte er unter diesem Namen in christlichen Kreisen fort. Mt 10, 3 trägt er noch den Zusatz *ὁ τελώνης*. Wir entnehmen daraus, daß unser Evangelist zeitlebens, in gleicher Weise wie Paulus, eingedenk blieb, wie unverdient ihm die Gnade der Berufung zuteil geworden war.[1] Als Jude und Zöllner, und darum doppelt schuldbar in seinen eigenen und seines Volkes Augen, ward er durch das Wort des Herrn: „Folge mir nach!" von seiner Beschäftigung hinweg zu einem Apostel, der sogleich alles verließ, umgeschaffen. In der Selbstverdemütigung, die wir in dem eigenen Hinweise auf seine Vergangenheit erkennen, finden wir die psychologische Erklärung für eine gewisse Milde, mit der er Israel beurteilt; und in dem Glauben an die wunderbare Größe und Macht der Gnade, die er an sich selbst erfahren hat, den Grund seiner Hoffnungen auf eine einstige Bekehrung des Volkes der Juden.

Daß auch Matthäus, dem Auftrage des Herrn entsprechend, nach der Sendung des Hl. Geistes zuerst noch den Juden gepredigt hat, ist als sicher anzunehmen, wenn auch die Apg seiner nicht mehr erwähnt. Wann er Palästina dauernd verlassen hat, ist nicht zu bestimmen; die Nachrichten darüber gehen sehr auseinander. Nicht anders steht es hinsichtlich der weiteren Wirksamkeit des Apostels. Äthiopien, Arabien, Persien, Medien und Mazedonien werden genannt.[2] Die Apokalypse hält die meisten Apostel für Märtyrer (18, 20; 21, 14); die Kirche verehrt ihn als solchen und feiert sein Fest am 21. September.

Wie wir bereits erkannt haben, wird seit Papias der Apostel Matthäus als Verfasser des ersten Ev ausdrücklich genannt. Für das Vorhandensein des Mt, und zwar in der jetzigen Gestalt, ließen sich die Zeugnisse noch weiter zurück verfolgen.[3] Im Zusammenhange mit diesem äußeren Beweise gewinnt die schon erwähnte Verdemütigung des Matthäus die Bedeutung eines inneren Merkmals dafür, daß er selbst der Erzählende sei.

---

diese Ausführung offenbar vom Übersetzer Rufinus her. Dem Origenes sind u. a. Grotius, Sieffert und W. Grimm gefolgt. Vgl. dagegen Schanz, Commentar 2 f; Cornely, Introductio III 15 ff.

[1] So u. a. Eusebius, Dem. ev. III, 5; Theophanie V, 38. Er sieht auch darin einen Beweis seiner Demut, daß er im Apostelkatalog gegenüber Mk und Lk seinen Namen hinter dem des Thomas nennt.

[2] Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 2 (Braunschweig 1890) 109—141; Pölzl, Das Matthäusevangelium, in: Bibl. Zeitfragen II³, 8/9 (Münster i. W. 1912) 9 f. Vielfach ist Matthäus auch mit Matthias verwechselt worden. Es gibt ein apokryphes Ev des Matthias; aber auch ein Kindheitsevangelium Pseudo-Matthaei.

[3] Vgl. oben S. 195 ff.

84. Inhalt des Evangeliums.[1] Dem Gesamtberichte über Jesu öffentliches Wirken schickt der Evangelist eine Vorgeschichte voraus, beschreibt im Körper des Ev zuerst Jesu Wirken in Galiläa, dann in Judäa und Jerusalem und schließt mit dem Berichte über Jesu Leiden, Sterben und Verherrlichung.

Die Vorgeschichte umfaßt die Kindheit Jesu (1, 1—2, 23) und die unmittelbare Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu durch die Tätigkeit des Täufers (3, 1—4, 11).

I. Jesu öffentliches Wirken in Galiläa (4, 12—18, 35).

1. Jesus als Lehrer (4, 12—7, 29). Jesus wählt Galiläa zum Schauplatze seines Wirkens, wie schon Isaias vorausgesagt hat (4, 12—25), und eröffnet seine Lehrtätigkeit mit einer großen Programmrede, der Bergpredigt. Darin zeichnet er die Bedingungen und Forderungen für die Teilnahme am messianischen Reiche (5, 1—16), die Pflichten der messianischen Reichsbürger (5, 17—48) sowie die Intention bei Erfüllung dieser Pflichten (6, 1—7, 6), um zuletzt zum Eintritt in dieses Reich aufzufordern (7, 7—29).

2. Jesus als Wundertäter (8, 1—9, 34). Jesus erweist sich als Retter von Krankheiten, als Herr der Natur und Besieger des Fürsten dieser Welt. Jedoch nimmt die Judenschaft, voran das Pharisäertum, an dem großen Wundertäter Anstoß.

3. Unglaube und Feindschaft der Juden gegen Jesus (9, 35—13, 58). Jesus sagt den Aposteln bei ihrer Aussendung voraus, daß sie mit ihrer Heilsbotschaft abgewiesen werden (9, 35—10, 42); und das erfährt er auch selbst. Das Volk steht ihm unschlüssig (11, 1—30), die Führer des Volkes ablehnend und feindlich gegenüber (12, 1—50). So kann Jesus nur den engeren Jüngerkreis in die Geheimnisse des Reiches Gottes einweihen (13, 1—58).

4. Unterweisung der Jünger (14, 1—18, 35). Auf die Nachricht von dem Tode des Täufers zieht sich Jesus noch mehr zurück, um sich ganz den Aposteln widmen zu können (14, 1—12). Er wirkt vor ihnen glänzende Zeichen seiner Macht und Hoheit in der wunderbaren Brotvermehrung und

[1] Zahn (Einleitung II[3] 292) glaubt sich zu dem Urteil berechtigt: „In bezug auf Großartigkeit der Konzeption und Beherrschung eines gewaltigen Stoffes durch bedeutende Gedanken kommt in beiden Testamenten keine Schrift geschichtlichen Gegenstandes dem Mt gleich; in dieser Hinsicht wüßte ich auch aus der sonstigen Literatur des Altertums ihm nichts an die Seite zu stellen." Eine feinsinnige Analyse des Mt als eines großdurchdachten Kunstwerkes mit einheitlicher Tendenz bei Cladder, Das älteste Evangelium, in: Stimmen aus M.-Laach 86 (1913/14) 384 ff; ders., Als die Zeit erfüllt war. Das Ev des hl. Matthäus, Freiburg i. Br. 1915; ders., Unsere Evangelien 50 ff.

in seinem Wandeln auf dem See (14, 13—36), hält sie mit Strenge von pharisäischen Grundsätzen und Übungen fern (15, 1—16, 12), macht sie mit dem Geheimnisse seines Leidens vertraut, läßt sie seinen göttlichen Lichtglanz auf dem Berge der Verklärung schauen (16, 13—17, 26) und führt sie in die Verwaltung des Gottesreiches und seinen inneren Geist ein (18, 1—35).

II. Jesu Wirken in Judäa und Jerusalem (19, 1—25, 46).

Auf dem Wege nach Jerusalem belehrt Jesus die Jünger über den Wert der Jungfräulichkeit, der freiwilligen Armut, der Demut vor Gott und der dienenden Liebe gegenüber dem Nächsten (19, 1—20—34). Alsdann hält er seinen feierlichen Einzug in die jüdische Hauptstadt, zeigt sich als Herrn des Heiligtums (21, 1—22) und spricht den Hierarchen, Pharisäern, Sadduzäern und Schriftgelehrten das vernichtende Urteil (22, 23—23, 39). Zuletzt kündigt er das Strafgericht über die Stadt und das Volk sowie das allgemeine, jüngste Gericht an (24, 1—25, 46).

III. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (26, 1—28, 20).

Mit klarem Vorauswissen und mit freiem Willen unterliegt Jesus in seinem Leiden (26, 1—27, 55), feiert aber in seiner Auferstehung einen vollen Triumph über seine Feinde und betraut die Apostel mit der Verkündigung der Heilsbotschaft in der ganzen Welt (27, 51—28, 20).

85. Für die weiteren Untersuchungen über das erste Ev, besonders über das Ziel, die Auswahl und Gestaltung des Stoffes bedarf es zunächst einer Antwort auf die Frage: Wann ist das Mt verfaßt worden?

Gewisse innere Kennzeichen rechtfertigen den Schluß, daß es vor der Zerstörung Jerusalems geschehen sein müsse. Die Weissagung darüber verknüpft nämlich in der für die atl Prophetien charakteristischen Art eschatologische Züge mit solchen, die der nächsten Zukunft angehören, zu einem Gesamtbilde. So ist es denn auch eine Eigentümlichkeit der bei Mt zu lesenden Ankündigung des Strafgerichtes über Jerusalem, daß erst die Erfüllung ein klares Licht verbreitet und deutlich erkennen läßt, daß es gerade so vorausgesagt worden sei. Ein vaticinium post eventum dagegen würde ein bestimmter umschriebenes Bild geboten haben.[1] Es werden

[1] Harnack (Die Apg 220) meint sogar, daß die Formulierung der Weissagung bei Lk, die doch viel konkreter lautet (Lk 21, 20 ff), vor der Zerstörung Jerusalems leichter verständlich sei. Um so mehr gilt das von Mt. Doch soll (Die Chronologie I 654) der Zug in der Parabel 22, 7 die Zerstörung notwendig voraussetzen. Aber auch hier liegt nicht die geringste Nötigung

überdies auch Worte des Herrn mitgeteilt, die das Gericht über die Juden als noch nicht eingetreten ausdrücklich angeben (23, 36; 24, 15. 24) und ihnen den Weg zur Rettung im Glauben an den Messias als noch offen bezeichnen (23, 37). Ferner sind die Bemerkung, daß der um das Geld des Verrates gekaufte Acker „bis auf den heutigen Tag" den Namen „Blutacker" führe (27, 8), und die Mitteilung der Antwort Jesu (22, 21): „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", im Zusammenhang mit den übrigen Momenten nicht ohne Beweiskraft. Vom Jahre 71 an wurde nämlich die Tempelsteuer an den Jupiter Capitolinus abgeführt.[1] Ebenso weist der Bericht über die „bis zum heutigen Tage" noch andauernden Bemühungen bei den Juden, die Auferstehung Jesu durch ein falsches Zeugnis zu widerlegen (28, 15), auf eine Zeit hin, da die Zerstreuung des Volkes noch nicht eingetreten war. Anderseits setzt er freilich auch eine längere Dauer bis zur Abfassung des Evangeliums voraus. Endlich ist die Schilderung des Auftretens der falschen Propheten und Pseudomessiasse so lebendig (24, 23 ff), daß die Annahme nicht abzuweisen ist, solche Verhältnisse, die der Zerstörung der Stadt vorausgehen sollten, seien schon gegeben gewesen und nicht ohne Einwirkung auf Matthäus geblieben.

Mit diesen inneren Gründen stimmen die äußeren Zeugnisse insoweit alle überein, als auch sie die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems nennen; in der näheren Datierung dagegen herrscht keine volle Einhelligkeit. Die allgemeine traditionelle Ansicht, wie sie das Muratorische Fragment,[2] Klemens von Alexandrien,[3] Origenes,[4] Epiphanius,[5] Chrysostomus,[6] Augustinus,[7] Hieronymus[8] und die altlateinischen Prologe[9] ausdrücklich aussprechen, geht dahin,

---

vor. Mit Recht sagt auch Zahn, Einleitung II[3] 303: Läge die Zerstörung hinter Mt, „so sollte man denken, daß ein Schriftsteller, welcher dem Beweis aus der Kongruenz von Weissagung und Erfüllung einen so großen Wert für die Rechtfertigung Christi gegenüber dem Judentum beimißt, wie Mt, irgendwo und irgendwie angedeutet hätte, daß in jenem Gericht die Weissagung Jesu sich erfüllt habe (22, 7; 23, 35—24, 2; 26, 61; 27, 40)". Neuerdings erklärt Harnack (Neue Untersuchungen zur Apg 93 f) selbst: „Doch ist die Abfassung vor der Katastrophe nicht mit Sicherheit auszuschließen."

[1] Vgl. Bludau in: Der Katholik 1903, I, 132 f.
[2] Trotz seiner Verstümmelung am Anfang. Vgl. Zahn, GK II, 1, 14 f.
[3] Bei Eusebius, H. e. VI, 14, 5.
[4] Ebd. VI, 25, 4 f; tom. VI, 32 in Jo.
[5] Adv. haer. LI, 4. 6.
[6] Hom. 4 in Mt.
[7] De consensu evangelist. I, 2.
[8] Prolog. in com. in Mt.
[9] Vgl. oben S. 2.

daß Matthäus zuerst sein Evangelium geschrieben habe. Als nähere Zeit glaubt man vielfach aus einer Nachricht des Eusebius über das Mk den Anfang der Regierung des Claudius (41) als untere Zeitgrenze bestimmen zu können. Doch ist dies nicht ganz sicher.[1] Dagegen schreibt Irenäus[2]: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν· μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν· καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο· ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Aus dieser Stelle an sich und in ihrem Zusammenhange (Adv. haer. III, 1, 1 in lateinischer Übersetzung) ergibt sich, daß es sich um die Abfassung der Evv durch zwei Apostel und zwei Apostelschüler im Anschluß an die mündliche Predigt bei Juden und Heiden[3] handelt. Diese Gegenüberstellung erklärt die Wahl der folgenden Ausdrücke; von Matthäus: *καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν*; von Markus: *τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως*; von Lukas: *τὸ ὑπ' ἐκείνου* (sc. *Παύλου*) *κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο*; und von Johannes: *καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον.* Weiterhin ist wenigstens aus den Bemerkungen über Markus und Johannes ersichtlich, daß Irenäus Zeitbestimmungen geben will, weshalb ein

[1] H. e. II, 14, 6 läßt Eusebius den hl. Petrus unter Claudius nach Rom kommen; II, 15 läßt er Markus auf Bitten der Römer die Vorträge des hl. Petrus niederschreiben, was von Petrus gebilligt wird. Es ist aber nicht notwendig, daß dies auch unter Claudius geschehen sei, wenn es auch nach dem Zusammenhang zunächst so scheint. Ebenso ist die Angabe III, 24, 6 (vgl. unten S. 215 A. 6), daß Matthäus geschrieben habe, als er zu anderen Völkern gehen wollte, für eine genaue Datierung nicht zu verwerten. Auch wenn das Jahr 42 als Zeit der Aposteltrennung feststeht, ist damit keineswegs gesagt, daß Matthäus damals Palästina verlassen habe (gegen Belser, Einleitung[2] 29 ff). Aus Jerusalem mag er fortgegangen sein; aber daß er sich noch längere Zeit der Missionsarbeit bei den Juden in Palästina gewidmet hat, ist gerade bei ihm recht wahrscheinlich, und auch bei den meisten übrigen Aposteln nicht unmöglich. Die Angabe von der Abfassung 8 Jahre nach Jesu Himmelfahrt (vgl. Belser, Einleitung[2] 39) taucht erst spät auf.

[2] Bei Eusebius, H. e. V, 8, 2—4.

[3] Weil nach dem Zusammenhange bei Irenäus nicht die mündliche Predigt nur bei den Juden, sondern „bis zu den Grenzen der Erde" gemeint ist, geht es nicht an, die Worte *μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον* auf die Aposteltrennung zu beziehen, wie dies Patrizi, Aberle, Cornely tun. Ähnlich auch Camerlynck, St. Irenée et le canon du NT, Louvain 1896, 27 ff. Wenn man nicht irgendein chronologisches Interesse damit verfolgt, wird man auch nicht *τούτων* über die zuvor genannten *Πέτρος* und *Παῦλος* hinweg auf ein zu ergänzendes *ἀπόστολοι* beziehen.

Gleiches auch für Matthäus anzunehmen ist.[1] Somit will also Irenäus von diesem Evangelisten sagen, daß er „unter den Hebräern" nicht nur gepredigt, sondern auch ein Ev geschrieben habe, und zwar um die Zeit, da Petrus und Paulus in Rom lehrten und daselbst die Kirche gründeten. Diese Zeitbestimmung ist, für sich allein genommen, allgemein, so daß man sie nur von der Gründung der Gemeinde in Rom, diesem entscheidenden Akte in der Aufnahme der Heidenwelt durch Petrus und Paulus, zu verstehen braucht. Allein nach dem ganzen Zusammenhange ist es doch auch eine der Absichten des Irenäus, Zeitangaben zu bieten, wie das auch durch die gleich folgende Bestimmung über Markus: *μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον* erhellt. Da nun in solchem Zusammenhange Paulus neben Petrus genannt wird, müssen wir diese Worte dahin verstehen, daß Matthäus zu einer Zeit, da Petrus und Paulus gemeinsam in Rom wirkten, sein Ev geschrieben habe.

Allerdings sucht J. Chapman[2] neuerdings in scharfsinniger Untersuchung unter dem Beifall von Harnack[3] zu beweisen, daß Irenäus gar keine chronologischen Angaben bieten wolle. Es komme ihm nur darauf an zu zeigen, wie die Predigt von vier hervorragenden Aposteln mit ihrem Tode nicht zugrunde ging, sondern schriftlich überliefert wurde. Die Aussagen über Mt und Mk könne man dann nur so verstehen: Matthäus hat unter den Juden gepredigt und geschrieben; Petrus und Paulus dagegen haben sich mit ihrer Predigt nicht darauf beschränkt, sondern haben in Rom gepredigt. Und ihre Predigt ist nicht zugrunde gegangen; denn Markus und Lukas haben sie auch nach ihrem Tode durch schriftliche Aufzeichnungen erhalten. — Diese Interpretation hat viel Bestechendes an sich; doch glaube ich nicht, daß sie zwingend ist. Denn es fällt in diesem Zusammenhange auf, daß Paulus neben Petrus in Rom genannt wird. Es ist doch nirgendwo davon die Rede, daß Lukas die römische Predigt des hl. Paulus aufgezeichnet habe. Und wenn, wie die vorausgehenden Worte des Irenäus: exierunt in fines terrae nahelegen, die universale Missionspredigt der Apostel hervorgehoben werden soll, so wäre doch gerade zu erwarten, daß nicht nur die Tätigkeit des hl. Paulus in Rom erwähnt würde. Gerade aus der von Chapman zum Vergleich herangezogenen[4] Stelle aus Tertullian[5]

---

[1] Darum ist die Meinung, welche Patrizi (De evangeliis I [Friburgi 1853] 38) vorgeschlagen und Aberle (Theol. Quartalschrift XL [1858] 495 ff, 1864, 32 ff; Einleitung 37) vertreten hat, es handle sich um keine Zeitbestimmung, sondern um Hervorheben der Übereinstimmung mit Petrus und Paulus, unhaltbar. Auch wäre es eine sonderbare Ausdrucksweise, wenn Irenäus an die Zeit der alleinigen ersten Wirksamkeit des hl. Petrus dächte, den hl. Paulus aber nur „nicht streng geschichtlich" wegen seiner Bedeutung für Rom miterwähnte. So Pölzl, Das Mt 52.

[2] St. Irenaeus on the dates of the gospels, in: The journal of theological studies VI (1905) 563—569.

[3] Neue Untersuchungen zur Apg 90 ff. Ebenso Belser in: Theolog. Quartalschrift 1913, 325.

[4] A. a. O. 566 A. 1.

[5] Contra Marc. IV, 5.

erhellt nach seiner eigenen Interpretation, daß mit den vier Aposteln Rom, Palästina, Ephesus und die paulinischen Gründungen in Verbindung gebracht werden. Wenn somit der Grundgedanke von Chapman auch zutrifft, und wenn es auch richtig ist, daß Irenäus sich bei seinen Angaben auf Papias stützt, so ist es doch wahrscheinlich, daß er darüber hinaus noch weitere und genauere Überlieferungen kennt und diese Zeitangaben mitteilt, um eben dadurch zu zeigen, wie genau er über die Entstehung der Evv informiert sei. Insofern ist es auch nicht richtig, daß sich für die Datierung des Mt nach der Predigt der beiden Apostel kein Motiv angeben lasse. Dementsprechend steht nichts im Wege, den Worten *μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον* ihren natürlichen Sinn zu lassen und sie als Zeitbestimmung zu fassen. Allerdings braucht darin nicht notwendig gefunden zu werden, daß Markus nach dem Tode der Apostel sein Ev erst geschrieben habe. Aber das soll gesagt sein, daß das Ev nach dem Tode bekanntgemacht wurde und so die Lehre weiterlebte, als Petrus selbst nicht mehr predigen konnte. Über das Lk wird keine besondere Zeitangabe gemacht; die Worte schließen sich unmittelbar an das Vorhergehende an. Wohl aber ist mit dem *ἔπειτα* beim Jo, wie auch Chapman zugibt, zweifellos auf die Abfassungszeit hingewiesen.[1]

Wenn demnach Irenäus offenbar auch Zeitbestimmungen geben will, so fragt es sich, ob sie für die absolute Chronologie von großem Werte sind.[2] Gerade in chronologischen Fragen — man denke an die Bestimmung des Lebensalters Jesu[3] — ist Irenäus nicht immer zuverlässig, und an unserer Stelle macht die in ihrem Wortlaute jedenfalls nicht haltbare Bemerkung von der gemeinsamen Gründungstätigkeit der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom mißtrauisch. Er scheint hier von irrigen chronologischen Voraussetzungen auszugehen. Es ist sehr gut möglich, daß diese Voraussetzungen ihn an die 50er Jahre für die Abfassung des Mt denken ließen. Eine frühere Zeit kommt jedenfalls für ihn nicht in Frage und ist auch aus inneren Gründen nicht anzunehmen.[4] Sowohl die Heidenmission scheint längst im Gange zu sein, da das Ev geschrieben wurde, als lange, zum großen Teil

---

[1] Vgl. auch Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 11 ff.

[2] Die Bibelkommission nennt in ihrer Entscheidung vom 19. 6. 1911 das Irenäuszeugnis incertae et controversae interpretationis, so daß es nicht beweise, daß das Mt erst nach der Ankunft Pauli in Rom geschrieben sei.

[3] Vgl. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 160 ff.

[4] Vgl. oben S. 211. Feilmoser, Hug, Ad. Maier, Haneberg, Schanz setzen es zwischen die Jahre 64 und 67, Zahn zwischen 61 und 66, Bisping in das Jahr 42, Gutjahr zwischen 41 und 45; Felten (Kathol. Kirchenlexikon VIII² 1025 ff) ins Jahr 41—42. Dagegen vgl. Belser, Zur Abfassungszeit der synopt. Evv und der Apg, in: Theolog. Quartalschrift LXXV (1893) 380 ff; doch hat er sich in: Theol. Quartalschrift LXXX (1898) 177 ff; Einleitung² 29 ff auch für 41—42 entschieden; ebenso Pölzl. Kaulen, Cornely setzen es zwischen 42 und 50 an, Aberle 37, Patrizi zwischen 36 und 39. Die Kritik geht viel weiter, oft bis an die Grenze des Jahrhunderts (so Jülicher) oder allgemein in die Zeit zwischen 70 und 100 (J. Weiss) oder gar ins 2. Jahrhundert hinein (Pfleiderer).

vergebliche Anstrengungen, um die Juden für das Christentum zu gewinnen. Der stark antijüdische Charakter des Mt erklärt sich am besten aus der Zeit, da das Judentum sich immer mehr gegen das Evangelium verstockte und der Evangelist ihm durch das Leben Jesu einen Spiegel vorhalten wollte. Das war um so nötiger, als die Gläubigen aus Israel einer Warnung bedurften und einer Mahnung, jüdischen Einflüsterungen kein Gehör zu geben, sondern dem schon im AT verheißenen Messias Jesus und seinen Aposteln die Treue zu wahren. Etwa um das Jahr 55 wird das Mt am besten seine Stelle finden.[1]

Auch bei der späteren Abfassungszeit steht der Annahme nichts entgegen, daß in Palästina der Ort[2] zu suchen sei, wo Matthäus sein Ev niedergeschrieben hat. Hierhin verweist es selbst durch Bemerkungen, die in dieser Annahme ihre Motivierung finden. (Vgl. 27, 8; 28, 15.)

86. Mit diesen letzten Erwägungen sind wir bereits in die Frage nach den Empfängern des Ev eingetreten. Die älteste Nachricht darüber bietet, abgesehen von der Bemerkung des Papias über die Originalsprache,[3] Irenäus. Er sagt, daß Matthäus sein Ev an „Juden" geschrieben habe, um zu zeigen, daß Christus aus dem Samen Davids stammte.[4] Origenes wird noch deutlicher, indem er beifügt: *τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν.*[5] Eusebius[6] berichtet als die von ihm vorgefundene Tradition, daß Matthäus bei seinem Weggange von den „Hebräern" durch sein Ev einen gewissen Ersatz habe bieten wollen, was ungläubigen Juden nicht gelten konnte. Ihm folgte Hieronymus, der von den Empfängern

---

[1] An die 50er Jahre denken auch Dausch, Die drei älteren Evv 46; Heigl, Die vier Evv 156; Cladder, Unsere Evv 38 f.

[2] Wegen 19, 1 verlegen unzutreffend Delitzsch, Köstlin, Holtzmann den Ort in das Ostjordanland. Vgl. dagegen Zahn, Einleitung II[3] 314 f.

[3] Vgl. oben S. 198.

[4] Fragm. 29 (ed. Stieren I [Lipsiae 1853] 842): *Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη· οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν. Ὁ δὲ Ματθαῖος, καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν, παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός.* Cladder (Unsere Evv 29) möchte *πρὸς Ἰουδαίους* geradezu mit „wider die Juden" übersetzen, um so in der ältesten Traditionsnachricht die ungläubigen Juden als Leserkreis zu erblicken. Bei Origenes und Eusebius soll dann nachträgliche Reflexion vorliegen. Ich glaube aber, daß diese Übersetzung nicht wahrscheinlich ist und daß Irenäus einfach sagen will, das Ev sei für Leute bestimmt, die aus dem Judentum stammen.

[5] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 4; vgl. Origenes, In Jo tom. I, 6.

[6] H. e. III, 24, 6: *Ματθαῖός τε γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.*

sagt: qui in Iesum crediderunt ex Iudaeis.[1] Alle späteren Väter und Kirchenschriftsteller, besonders Chrysostomus,[2] Gregor von Nazianz[3] und der Verfasser des sogenannten Opus imperfectum,[4] sprechen dieselbe Ansicht aus. Ihr schlossen sich nicht nur die mittelalterlichen Erklärer, die hauptsächlich Chrysostomus und Hieronymus folgten, sondern auch die meisten Erklärer der Neuzeit an.[5]

Sollte das Mt noch nicht bekehrten Juden gelten, so würde es unter allen ntl Schriften eine Ausnahmestellung insofern einnehmen, als es die mündliche Predigt ganz zu ersetzen hätte. Es sind nämlich nicht nur die Briefe, sondern auch alle anderen Evv an solche Leser gerichtet, welche durch die Predigt bereits der Wahrheit zugeführt worden waren. Wollte man aber darauf verweisen, daß die Juden wenigstens noch zum guten Teil als Augenzeugen des Lebens Jesu mit dem Hauptinhalte des Ev bekannt waren, so wäre zu bedenken, daß diese Bekanntschaft doch nur oberflächlich sein konnte und nach fast einem Menschenalter ihre Bedeutung verlieren mußte. Dabei bleibt bestehen, daß Matthäus dem ungläubigen Judentum gleichzeitig seine Schuld vorhalten wollte. Dadurch konnte es schließlich doch noch erschüttert werden, während die Gläubigen aus dem Judentum sich die gleichen Ausführungen zur Warnung, Mahnung und zum Trost dienen lassen mußten.

Wie sehr der Evangelist nur an Leser denkt, die aus dem Judentum herstammen, dafür bietet das Ev selbst genug Belege. So fehlen Erläuterungen von jüdischen Ausdrücken, Gebräuchen und Örtlichkeiten, wie solche Markus, Lukas und Johannes ihren damit nicht vertrauten Lesern bieten. Der Hinweis darauf, daß der „Blutacker" „bis auf den heutigen Tag" (27, 8) diesen Namen führe, hat für Adressaten, die davon etwas wissen, eine Bedeutung. Die Widerlegung der Lüge vom Stehlen des Leichnams Jesu durch die Jünger, die „unter den Juden" verbreitet ward (28, 12 ff), hat für

[1] Prol. in comm. in Mt; de viris ill. 3.
[2] Hom. in Mt I, 3; IV, 1.
[3] Carm. XII, 31 de ver. script. libris.
[4] Prologus.
[5] J. Grimm (Die Einheit der vier Evv, Regensburg 1868, 128 ff) ist der Ansicht, daß das Mt der letzte Versuch sein sollte, die ungläubigen Juden zu bekehren. Ebenso denkt Zahn (Einleitung II[3] 295 f; Das Evangelium des Mt[3] 45 ff) an erster Stelle an unbekehrte Juden. Doch will er, wie auch Grimm, Judenchristen nicht völlig ausschließen, und zwar solche, „welche jüdischen Einflüsterungen noch zugänglich waren oder wieder geworden waren". Besonders entschieden sieht Cladder (Unsere Evv 33 ff) in ungläubigen Juden die Leser des Mt, wenn er auch zugestehen will, daß der Verf. es zuerst in christliche Hände gelegt habe.

solche, welche die „Sage“ hörten, also unter den Juden wohnten, einen Zweck. Die Aufnahme der Worte Jesu: „Bittet, daß eure Flucht nicht am Sabbat geschehe“ (24, 20) findet eine treffende Erklärung darin, daß die Leser des Ev noch zu denen gehörten, die „Eiferer“ für das atl Gesetz waren (vgl. Apg 21, 20). Die Gegenüberstellung des Gesetzes Christi zu dem des Alten Bundes, wie das vornehmlich in der Bergpredigt (5—7) geschieht, nimmt nicht nur eine genaue Bekanntschaft mit dem letzteren bei den Lesern an, sondern verfolgt auch den Zweck, dieses durch jenes zu ersetzen.

87. Die Zeitverhältnisse der fünfziger Jahre sind wohl danach angetan, zu verstehen, daß die Abfassung des Mt durch die Sorge um die Beharrlichkeit der Gläubigen aus Israel und die Notwendigkeit des Kampfes gegen das verhärtete ungläubige Judentum veranlaßt worden ist. Die eine Gefahr kam, zumal bei dem Fortbestande des atl Tempels und Kultes sowie der Bekehrungsversuche der ungläubigen Juden, von der Anhänglichkeit der Christen in Palästina und Jerusalem an das mosaische Gesetz. Zu Tausenden zählten, wie Jakobus im Jahre 58 sagte, unter ihnen die „Eiferer“ dafür, so daß Paulus sich veranlaßt gesehen hatte, ihnen zuliebe ein Nasiräergelübde zu übernehmen.[1] Die andere Gefahr aber bestand in den Verfolgungen. Die Judenchristen wurden von ihren Volksgenossen wie Abtrünnige behandelt und verfolgt. Paulus kann den Thessalonichern die Gemeinden in Judäa als Beispiel dafür anführen, wie sie „gelitten haben von den Juden“ (1 Thess 2, 14). Es war auch, wie wir wieder aus der Geschichte des hl. Paulus wissen, den Juden unerträglich, daß das Reich des Messias in gleicher Weise die Heiden wie sie selbst umfassen sollte. Selbst der Apostel Jakobus der Jüngere, der doch das Ansehen eines strengen Beobachters der atl Gesetze genoß, wird samt einigen Begleitern nach dem Tode des Landpflegers Festus (62) getötet.[2] Dazu kam, daß bei dem immer unerträglicher werdenden Drucke der römischen Oberherrschaft, namentlich seit der Prokuratur des Cumanus (48), die Hoffnungen auf einen politischen Messias immer lebendiger wurden und der Glaube an Pseudomessiasse einen breiteren Boden fand; außerdem suchte sich der Haß gegen die Unterdrücker in tätlichen Ausbrüchen, besonders durch Meuchelmord, Luft zu schaffen.[3] Diese Sicarier übten eine Schreckensherrschaft gegen alle

---

[1] Vgl. Apg 21, 20 ff.

[2] Flav. Jos., Ant. XX, 9, 1. Hegesippus, bei Eusebius, H. e. II, 23, 14 ff.

[3] Vgl. Apg 21, 38; Flav. Jos., Ant. XX, 8, 6; Bell. Iud. II, 13, 5.

aus, die nicht Feinde der Römer sein wollten. In eine Zeit der Gefahren, wie solche einige Jahre später den hl. Paulus bestimmten, den Hebräerbrief zu schreiben, fiel also die Abfassung des ersten Ev.

88. Die geschilderten zeitgeschichtlichen Verhältnisse der palästinensischen Judenchristen lassen im Zusammenhange mit dem dargelegten Inhalte des Ev als seinen Zweck die Befestigung der Leser in ihrem Glauben an Jesus Christus als den verheißenen Messias und an das von ihm gegründete Reich, die Kirche, ferner die Abwehr des ungläubigen Judentums erkennen. Dieses Ziel spiegelt sich in der Auswahl, Anordnung und wiederholt auch in der eigenartigen Darstellungsweise des erzählten Stoffes ab.

Vor allem fällt die Absicht auf, die Erfüllung der Weissagungen zu zeigen (*ἵνα πληρωθῇ* ist eine vielfach wiederkehrende Formel); so in der Genealogie, der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (1 und 2); ferner: 4, 15. 16; 8, 17; 9, 13; 11, 5. 10; 12, 18—21; 13, 14. 15. 35; 15, 7—9; 21, 4. 5. 9. 16. 33. 42; 26, 31. 56; 27, 9. 10. 35. 46. Unter diesen Stellen sind jene besonders beachtenswert, welche die Verfolgungen, Leiden, den Tod Jesu und die Verblendung des Volkes der Juden — Tatsachen, die am ehesten mißbraucht werden konnten, um die Judenchristen irrezuführen — als von den Propheten vorhergesagt erweisen.

Eine andere Eigentümlichkeit besteht darin, daß Mt das Pharisäertum in immer bestimmterer und schonungsloserer Weise als verworfen bloßstellt (3, 7 ff; 6, 2. 5. 16; 7, 15. 29; 9, 14 ff; 12, 2 ff. 38 ff; 15, 1 ff. 13 f; 16, 1 ff; 19, 3 ff; 22, 15 ff. 41 ff; und besonders Kap. 23), daß ferner pharisäische Kasuistik als verkehrt widerlegt wird, ja daß die bisherigen Führer des Volkes überhaupt als untreu und untauglich für ihren Beruf gezeigt werden (9, 36; 12, 38 f; 15, 1 ff; 21, 15 ff. 23 ff. 45 ff; 27, 1. 2. 20. 62; 28, 11 ff). Daraus dürfen wir schließen, daß diese wie jene bei den Adressaten des Ev nicht nur in besonderem Ansehen standen, sondern daß auch eine nachdrückliche Warnung vor ihnen notwendig war. Und wenn Mt die endliche Verblendung des Volkes weder übergehen kann (11, 16 ff. 20 ff; 24, 2; 27, 25), noch mit Rücksicht auf die darin gelegene Weissagungserfüllung (13, 10 ff) übergehen mag, so erscheint sie doch bei ihm, da sie durch die Führer herbeigeführt ist, in einem milderen Lichte. Solcher Tendenz entspricht z. B. die Wiedergabe jener Rede des Vorläufers, in der nur die Pharisäer und Sadduzäer mit „Schlangengezücht" angeredet werden (3, 7), während nach dem Berichte des Lk auch das Volk so benannt worden ist.

Dazu gesellen sich Bemerkungen über das Mitleid Jesu mit der Menge (vgl. 9, 36; 14, 14. 36), über die bis zum letzten Augenblicke bestehende Bereitwilligkeit des Herrn, wieder nach Jerusalem zu kommen (23, 39), falls diese Stadt sagen wird: „Gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn." Wir mögen darin leicht eine gewisse schonende Rücksichtnahme erkennen, wenn auch im Verlaufe der Darstellung immer deutlicher hervortritt, daß das Volk als solches endgültig aufgehört hat, auserwähltes Gottesvolk zu sein.

Da im Mt die ablehnende Haltung der atl Vorsteher zum Reiche Christi in besonders hervorstechender Weise gezeichnet und so deren Verwerfung motiviert ist, mußte die dadurch gegebene Frage beantwortet werden, wer an deren Stelle trete. Dies geschieht in der Darstellung der Auswahl der Apostel und ihrer Erziehung für die ihnen zugedachte Aufgabe, Lehrer und Führer in der Kirche zu sein. Wir sehen, wie ihr Glaube an Jesus als den Messias, den Sohn Gottes, allmählich heranreift; wie sie in das apostolische Amt und die rechte Art seiner Ausübung eingeführt werden; ferner nehmen wir die Grundzüge der kirchlichen Hierarchie in der Bevorzugung des Petrus[1] wahr. Wir beobachten, daß in demselben Maße, wie die Tätigkeit Jesu für die Juden fruchtlos wird, sie für die entstehende Kirche sich fruchtbar erweist (vgl. 4, 19 ff; 5, 13 ff; 8, 23 ff. 28 ff;[2] 10; 11, 25 ff; 13, 11. 16 ff. 36. 52; 15, 15 ff; 16, 13 ff. 19 ff; 17, 24 ff; 18, 1—20; 19; und besonders 28, 16 ff). Mit Nachdruck wird die Allgemeinheit des Reiches Christi betont: die Nennung von Heidinnen in dem Stammbaume (1, 5), der Bericht von der Anbetung der Magier (2, 1 ff), ferner Stellen wie 3, 9; 8, 11 f über die Berufung der Nichtjuden, 22, 1 ff das Gleichnis vom Hochzeitsmahle, 24, 14; 26, 13; 28, 19 f von der Predigt an alle Völker.[3] Aber es wird doch auch die Bevorzugung der

[1] J. Weiss (Das Urchristentum 585) schreibt: „Diese außerordentliche Hochstellung des Petrus gegenüber den andern Aposteln muß einen besonderen Grund haben. Sie ist nur denkbar in einer Gemeinde, in der Petrus als der Apostel galt, für die er im Gegensatz zu anderen die richtige Überlieferung darstellte. Diese Hervorhebung des Petrus ist undenkbar in Jerusalem zu Lebzeiten des Jakobus oder nach der Einsetzung des Symeon." Aber auch in Jerusalem besaß Petrus sehr hohe Autorität, wie nicht nur die Apg, sondern auch der Gal (1, 18; 2, 7. 9) zeigt. Und im Mt handelt es sich nicht um eine Angelegenheit der Gemeinde von Jerusalem, wo allerdings Jakobus hervorragte, sondern um die Gesamtkirche.

[2] Der Parallelbericht bei Mk und Lk rückt die Bedeutung dieses Wunders der Heilung der Besessenen im Lande der Gerasener als Vorbereitung der Heidenwelt für das Evangelium in den Vordergrund; bei Mt ist dieses Moment übergangen, und so tritt die Bedeutung jenes Wunders für die Apostel als seine besonderen Zeugen hervor.

[3] Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission 183 ff.

Juden nicht unerwähnt gelassen (10, 5 f. 23; 15, 24. 26), was wieder in einer gewissen zarten Rücksichtnahme auf den Leserkreis seine Begründung findet.[1]

Wenn dem Zwecke des Ev entsprechend ein Beweis geführt, ein Bild von dem Lehren, Wirken und dem Reiche des Messias entworfen wird, dann ist eine zusammenfassende, systematische Anordnung des Stoffes unter Hintansetzung des chronologischen Gesichtspunktes gewählt (vgl. die Zusammenstellung 5—7; 10; 13 u. a.). Überhaupt legt Mt auf genaue und anschauliche Ausmalung der Situation meist keinen großen Wert, sondern verarbeitet seinen Stoff zu einem kunstvoll zusammengefügten einheitlichen Gesamtbau.[2] Im einzelnen werden von ihm, ebenso wie von den beiden andern Synoptikern, die Gedanken vielfach sogar nur nach Stichworten aneinandergereiht, nach dem Beispiel der jüdischen Literatur.[3] Daß Mt in der Tat bewußt von einer chronologischen Reihenfolge abgegangen ist, erhellt z. B. daraus, daß er die Berufung der Apostel in der Bergpredigt voraussetzt, aber erst nachher erzählt (vgl. 5, 13 ff und 10, 1 ff); ferner aus der Weise, wie er über die Gefangennahme des Täufers berichtet (4, 12 und 14, 3 f); aus zusammenfassenden Berichten, die eine längere Wirksamkeit des Herrn umspannen (vgl. z. B. 4, 23 ff; 9, 35), und besonders aus der Vergleichung mit Mk und noch mehr mit Lk.[4] Nach 4, 12 waren die Verfolgungen, die den Herrn in Judäa bedrohten, die Ursache, daß der Schauplatz seiner Messiastätigkeit, besonders für die Gründung seines Reiches (vgl. auch 28, 7. 10. 16 ff), Galiläa sein mußte. Daraus erklärt sich, daß Mt in der Darstellung der Wunder- und Lehrtätigkeit Jesu uns erst dann nach Judäa und Jerusalem führt, da der Herr zur Vollendung seines Werkes dahin aufbrach.

89. Als Paulus einst in Jerusalem zu seinen Volksgenossen reden wollte, wählte er den „hebräischen Dialekt" und fand deswegen zunächst bereitwilliges Gehör (Apg 21, 40; 22, 2). Da nun auch die Judenchristen die Verehrung für ihre Sprache nicht verloren, so hat die alte und einstimmige

---

[1] Man hat darum schon (Hilgenfeld) eine partikularistische Grundschrift und eine im universalistischen Geiste gehaltene Überarbeitung des Mt angenommen. Doch verkennt diese Auffassung völlig die Stellung Jesu, der bei allen weltweiten Gedanken doch zunächst als Messias des auserwählten Volkes auftrat.

[2] Vgl. oben S. 209 A. 1. Vgl. auch E. Levesque, Quelques procédés littéraires de saint Matthieu, in: Revue biblique 1916, 5—22; 387—402.

[3] Vgl. Th. Soiron, Die Logia Jesu, in: Nt A VI, 4, 1916.

[4] Vgl. hierzu die Ausführungen bei Grimm, Die Einheit der vier Evv 123 ff; Zahn, Einleitung II[3] 292 f.

Tradition, es habe sich Matthäus ihrer zur Abfassung seines Ev bedient,[1] die innere Wahrscheinlichkeit für sich. Dabei ist es am natürlichsten, daß der Evangelist sich nicht der dem Volke nicht mehr bekannten hebräischen Schriftsprache der Bibel, sondern des im Lande damals üblichen aramäischen Idioms bedient habe; darauf weisen auch einige im NT erhaltene Ausdrücke (vgl. Mt 27, 46; Mk 5, 41; 7, 34; Jo 19, 13; Apg 1, 19; 9, 36; Röm 8, 15; 1 Kor 16, 22) hin. Warum sollte auch Matthäus eine andere Sprache, etwa wie Schegg will, das Neuhebräische, worin die Mischna geschrieben worden ist,[2] gewählt haben, und nicht jene, in der er das Evangelium auch gepredigt hatte?

Als ältestes Zeugnis kommt die uns schon bekannte Stelle aus Papias in Betracht, wonach Matthäus *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* sein Ev geschrieben habe.[3] Wenn nun ein Schriftsteller, der griechisch schreibt und Leser hat, deren Sprache die griechische ist, fortfährt: *ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*, so wird man natürlich an eine Verdolmetschung ins Griechische denken. Dagegen spricht auch nicht, daß wir von den verschiedenen Übersetzungen, die mehr oder minder glücklich ausgefallen sind, keine Reste mehr besitzen. Denn zunächst ist nicht gesagt, daß „jeder nach seinen Kräften" es auch schriftlich getan habe; ja umgekehrt: Papias weist offenbar auf die Gewohnheit in Kleinasien hin, zur Zeit, als man nur das aramäische Ev besaß, dessen Inhalt durch mündliches Dolmetschen den Gemeinden bekanntzumachen. Zu seiner Zeit war das nicht mehr notwendig, weil man eben das griechische Mt bereits hatte.[4] Ferner ist das Verschwinden etwaiger schriftlicher Versuche durch die leichte Vergänglichkeit des Materials um so eher erklärlich, als jene allgemein aufgenommene Übersetzung dem Abschreiben anderer ein Ziel setzen mußte.

Bestimmter noch als Papias — und jedenfalls nicht nur von ihm abhängig[5] — spricht Irenäus sich dahin aus, daß Matthäus *ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ* sein Evangelium verfaßt habe.[6] Origenes[7] teilt als Tradition (*ἐν*

---

[1] Vgl. Gla, Die Originalsprache des Mt, Paderborn und Münster i. W. 1887.

[2] Das Ev nach Mt I 13 ff; III 633 ff. An das klassische Hebräisch denken vor allem Delitzsch und Resch, Die Logia Jesu nach dem griech. und hebr. Texte wiederhergestellt, Leipzig 1898. Cladder (Unsere Evv 73 ff) führt Beispiele aus der jüdischen zeitgenössischen Literatur an, die ursprünglich hebräisch geschrieben waren.

[3] S. oben S. 198.

[4] Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 260 ff.

[5] Vgl. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 22 ff.

[6] Bei Eusebius, H. e. V, 8, 2; vgl. Adv. haer. III, 1, 1.

[7] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 4.

παραδόσει) mit: *Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ* (scil. *εὐαγγέλιον*) *τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.* Bei dieser Betonung der Tradition behält die von Eusebius[1] und Hieronymus[2] vermittelte Nachricht, Pantänus, der Vorsteher der Katechetenschule Alexandriens (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts), habe in „Indien" (wohl das südliche Arabien) ein Exemplar des Originaltextes eingesehen, seine Bedeutung. Denn bei allem Legendenhaften, das damit verknüpft sein mag, bekundet sie doch, daß die Annahme einer ursprünglichen Abfassung des Mt in hebräischer Sprache unwidersprochen bestand. Eusebius hält auch für seine Person[3] diese von ihm vorgefundene Nachricht für richtig: *ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.*[4] Damit befinden sich ferner in voller Übereinstimmung Hieronymus, Cyrill von Jerusalem,[5] Gregor von Nazianz,[6] Epiphanius,[7] Chrysostomus,[8] Augustinus[9] und die folgenden Erklärer bis auf Erasmus und Kardinal Cajetan (Thomas de Vio), die sich zuerst dagegen aussprachen. Unter den Katholiken schloß sich ihnen Hug an.[10] Daß sich ihnen viele orthodoxe protestantische Exegeten anreihten,[11] dürfte seinen Grund an erster Stelle darin haben, daß sie diese Meinung mit ihrem Inspirationsbegriffe in besserem Einklange sahen. Die kritische Richtung der Gegenwart glaubt aus inneren Gründen das Griechische als Ursprache annehmen zu müssen und schiebt die Tradition einfach beiseite. Jedoch ist es eine unerweisbare Behauptung, daß die Ansicht von der aramäischen Grundschrift erst durch Papias aufgebracht worden sei. Mit Recht sagt Zahn,[12] daß Papias nicht „eine literargeschichtliche Nachricht, die ihm wer weiß woher zugekommen ist, weitergetragen" habe, sondern daß er einen Zustand

---

[1] H. e. V, 10, 3.

[2] De viris ill. 36.

[3] Eusebius, der von Papias sagt (H. e. III, 39, 13): *σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν,* würde, wenngleich dieses Urteil besonders die Folge der chiliastischen Anschauungen des Papias ist, doch auch nicht unbesehen eine literarhistorische Nachricht von ihm angenommen haben.

[4] Quaest. ad Marinum, ed. Mai, Nova patr. bibl. IV, 1, 259; vgl. H. e. III, 24, 6.

[5] Catech. IV, 15.

[6] Carm. 33.

[7] Adv. haer. XXX, 3, 6; LI, 5.

[8] Hom. in Mt 1, 3.

[9] De cons. evang. I, 4.

[10] Vgl. auch Heer, Die Stammbäume Jesu nach Mt und Lk 224; Viteau, Etude sur le grec du NT, Paris 1893, S. XXIV. Dazu kommen jene Gelehrten, die die Zweiquellentheorie vertreten. Darüber vgl. unten Nr. 106.

[11] U. a. Calvin, Beza, Flacius Illyricus, Gerhard, Fritzsche u. a. Vgl. Gla, Die Originalsprache des Mt 1 ff.

[12] Einleitung II[3] 265.

bezeichne, wie er in seiner heimatlichen Kirche längere Zeit bestanden habe, als das griechische Mt noch nicht vorlag. Darum ist eben sein Zeugnis so wertvoll. Auch schließen sich des Irenäus, Pantänus, Origenes und besonders des Eusebius[1] Mitteilungen an, die zeitlich und örtlich weit auseinanderliegen.

Eine Schrift, über welche die Untersuchungen noch nicht abgeschlossen sind, und die dennoch sowohl in der Frage über die Entstehung der synoptischen Evv überhaupt als in der nach der Originalsprache des Mt insbesondere eine große Rolle spielt, ist das sogenannte Hebräerevangelium.[2] Nur Fragmente sind uns von dem spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßten Apokryphon erhalten. Lessing wollte darin die „Wurzel" aller ntl Evv sehen, die Tübinger Schule, besonders Hilgenfeld,[3] fand darin die judenchristliche Evangelienliteratur vertreten, und zwar als Grundlage unseres Mt; Handmann[4] dagegen hält es zwar nicht für die „Grundlage", aber doch für „eine in Mt und Lk benutzte resp. verarbeitete Quelle". Nicholson[5] erachtet es für ein zweites hebräisches Ev des Matthäus, und Gla[6] neigt der Meinung zu, daß es eine geänderte Form des ursprünglichen kanonischen hebräisch geschriebenen Mt repräsentiere. Die Ähnlichkeit zwischen beiden hat die weitere Hypothese veranlaßt, daß das Hebräerev eine Rückübersetzung unseres kanonischen griechischen Mt sei.[7] Doch diese Meinung geht eben davon aus, daß das Mt ursprünglich griechisch geschrieben sei, und fällt darum schon mit diesem Satze. Da

[1] Umgekehrt wird Eusebius gegen die Abfassung des Mt vor der Zerstörung Jerusalems verwertet. H. e. III, 5, 4 soll die Notiz über die Auswanderung der Christen nach Pella beim Ausbruch des jüdischen Krieges infolge eines Orakels dagegen sprechen. Und doch schließt ein solches Orakel auch eine Kenntnis des Mt nicht aus.

[2] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I² 513—518; Gla, Die Originalsprache 101 ff; Handmann, Das Hebräerevangelium, in: TU V, 3, 1888. Die Fragmente sind gesammelt bei Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum², fasc. 4, Lipsiae 1884, 5—31; Preuschen, Antilegomena² 3—9; Klostermann, Kleine Texte 8 (Apocrypha II), Bonn 1904, 3—8.

[3] Einleitung 460 ff.

[4] Das Hebräerevangelium 133.

[5] The Gospel according to the Hebrews, London 1879.

[6] Die Originalsprache 108 ff. Ausgangspunkt für diese Ansicht ist, daß die Nazaräer, die es in Gebrauch hatten, mit der Gemeinde von Jerusalem in Zusammenhang gestanden und das kanonische Matthäusevangelium besessen haben (Epiphanius, Haer. XXIX, 9). Dazu wird dann insbesondere auf die große Ähnlichkeit zwischen beiden und die Tatsache verwiesen, daß auch das Hebräerevangelium in den ersten Jahrhunderten in hohem Ansehen stand und oft für das kanonische gehalten worden ist.

[7] So Credner, Bleek, Delitzsch, Holtzmann. Dagegen vgl. Schanz, Commentar 16 f; Gla 115 ff; Zahn, GK II, 2, 707 ff.

es bei geschichtlichen Tatsachen an erster Stelle auf die äußeren Zeugnisse ankommt, so ist, um die einstimmige Tradition zu bekämpfen, die Behauptung beliebt, es läge eine Verwechslung mit dem Hebräerev vor.[1] Während man bei den früheren Kirchenschriftstellern Irrtum zugibt, beschuldigt man den hl. Hieronymus der „absichtlichen Täuschung".[2]

Wenngleich das Hebräerev bis zum 5. Jahrhundert von denen, die es nicht gesehen hatten, fast immer[3] für das hebräische Original des Mt gehalten wurde, so sind beide von Kundigen doch sehr wohl unterschieden worden. So zitiert Klemens von Alexandrien aus dem Ev *καθ' Ἑβραίους* eine Stelle, die im Mt fehlt.[4] Origenes bemerkt im Johanneskommentar[5]: *Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτὴρ φησιν,* und das folgende Zitat hat er auch in eine Homilie zu Jeremias[6] wieder aufgenommen. Auch Eusebius trennt die beiden Evv sehr wohl, indem er das *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον,* dessen sich die Ebioniten bedient hätten, nicht zu den kanonischen Schriften, sondern zu den *νόθοι* zählt.[7]

Die Stellung des hl. Hieronymus ist mit Sicherheit schwer zu beurteilen. An „absichtliche Täuschung" ist nicht zu denken, wohl aber zuzugeben, daß er über das Verhältnis zwischen dem aramäischen Mt und dem Hebräerev kein klares Urteil hatte. An manchen Stellen spricht er von dem einen, an manchen von dem andern;[8] wiederholt bekommt man den Eindruck, daß er beide identifiziert. Vor allem scheint sich dies daraus zu ergeben, daß er für die abweichende Lesart im Vaterunser (Mt 6, 11: Panem nostrum crastinum) im Matthäuskommentar als Quelle angibt: In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos; dagegen in der Homilie über den 135. Psalm[9]: In hebraico evangelio secundum Matthaeum. Vielleicht hat er im Hebräerev, das

---

[1] In eindringender Untersuchung glaubt neuerdings A. Schmidtke (Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evv, in: TU XXXVII, 1, 1911) nachweisen zu können, daß die Sekte der Nazaräer das griechische Mt in aramäischer Sprache bearbeitet habe, daß dieses Nazaräerev aber vom Hebräerev zu unterscheiden sei. Seit Hieronymus seien sie fälschlich identifiziert worden.

[2] So Handmann 62; Zahn, Einleitung II[3] 266 f. Zuvor schon etwas zurückhaltender Credner und Harnack.

[3] Hieronymus (Comment. in Mt 12, 13) sagt: a plerisque.

[4] Strom. II, 9, 45.

[5] In Jo tom II, 6.

[6] Hom. XV, 4.

[7] H. e. III, 26, 5.

[8] Vgl. De vir. ill. 2. 3; in Mt 2, 15; 12, 13.

[9] Anecdota Maredsolana III, 2, Maredsoli 1897.

er bei den Nazaräern in Beröa (Aleppo) gesehen und abgeschrieben hatte, eine durchkorrigierte Abschrift des Urmatthäus erblickt. In seinen letzten Lebensjahren ist er offenbar immer mehr zur Einsicht gekommen, daß die beiden Evv wegen ihrer Abweichungen nicht gleichgesetzt werden dürften.[1] Jedenfalls bleibt Hieronymus als wichtiger Traditionszeuge für die aramäische Abfassung des Mt bestehen. Wenn er sich über die Beziehungen zwischen den beiden Evv nicht klar war und wenn er sie längere Zeit hindurch auch identifizierte, so ist doch die Voraussetzung dazu eben die, daß er aus der Tradition von dem aramäischen Urmatthäus etwas gehört hatte.[2]

Diese Tradition erweist sich vor allem dadurch als zuverlässig, daß die ganze Art der Schriftstellerei des Mt zeigt, wie es semitisch und nicht griechisch gedacht ist.[3] Sie kann auch nicht durch den Hinweis darauf widerlegt werden, daß das Original uns ganz verloren gegangen sei. Die judenchristlichen Gemeinden Palästinas hörten auf zu bestehen, bei den Nazaräern hatte sich das Hebräerev eingebürgert, die Christen sonst aber besaßen und benutzten den griechischen Text. An der Erhaltung des semitischen Originals hatte niemand mehr lebendiges Interesse. Nicht besser steht es um das andere Argument, daß wegen des Übergewichtes der griechischen Sprache auch bei den Juden Palästinas eine aramäische Abfassung unannehmbar sei. Denn daraus läßt sich höchstens folgern, daß Matthäus sein Ev ursprünglich griechisch hätte schreiben können, nicht aber, daß er es mußte; er konnte es ja wie Paulus machen, der sich in Jerusalem der „hebräischen" Sprache bediente[4] und deshalb bereitwilliger Gehör fand (Apg 21, 40; 22, 2). Nicht stichhaltig ist auch der Einwand, daß unser Mt eine zu originelle und von Aramaismen zu freie Darstellung zeige, als daß es als Übersetzung angesehen werden könne; denn das heißt eine gut gelungene Übersetzung für ein Ding der Unmöglichkeit erklären.[5] Dazu aber besteht um so weniger ein Recht, als

---

[1] Ep. 120 ad Hedibiam 4; adv. Pelagium III, 2.

[2] Vgl. L. Schade, Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal, in: BZ VI (1908) 346—363.

[3] Vgl. dazu besonders die Untersuchungen von Cladder (Unsere Evv 50 ff. 61 ff) über die kunstgerechte Verteilung des Stoffes, das Verwerten zahlenmäßiger Anordnung und andrer Kunstmittel, die auf semitische Denkweise schließen lassen.

[4] Vgl. oben S. 220.

[5] Ein guter Grieche ist der Übersetzer auf jeden Fall gewesen. Ist seine Übersetzung doch flüssiger als das griechische Original des Mk. Doch tritt der Charakter als Übersetzung an manchen Stellen deutlich zutage. Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 306 ff. 316 ff.

diese ja in einer Zeit entstand, da die Evv allgemein griechisch gelehrt wurden, schriftliche Aufzeichnungen schon vorlagen und eine Beeinflussung der Übersetzung dadurch sehr wohl möglich ist. Ganz besondern Nachdruck aber legt man der Art und Weise bei, in der unser Mt das Alte Testament zitiert. Tatsächlich geschieht dies in Anlehnung teils an den hebräischen,[1] teils an den Septuagintatext;[2] es gibt aber auch Beispiele, in denen keines von beiden der Fall ist und das Zitat selbständig gestaltet wird.[3] Um nun diese Eigentümlichkeit der Anführung des AT zu erklären, sind verschiedene Hypothesen entstanden. Man hat an die Benutzung eines aramäischen Targums,[4] an einen Text, der von unserem masorethischen Texte abwich, aber vom Synedrium anerkannt wurde,[5] und an eine Art von „Volksbibel"[6] gedacht. Ganz besonders aber reden bei der Beantwortung dieser Frage die neuen Ansichten über das Verhältnis des Mt zu Mk und Lk mit, ferner über die Quellen, nach welchen die Evv überarbeitet worden seien. Die Verschiedenheit dieser Voraussetzungen wirkt entsprechend auch auf die Beantwortung ein.[7] Wenn man nun aber von der Tatsache ausgeht, daß ebenso wie Jesus, die Apostel und die Väter auch der Verfasser und Übersetzer des Mt das AT in freier Weise zitiert haben werden, daß ferner die Septuaginta bei den Juden viel benutzt und in das Gewand der Volkssprache gekleidet wurde,[8] dann hat man einen Weg betreten, der zur Aufhellung der Eigentümlichkeiten in den Zitaten unseres Mt führen kann. Nochmals sei darauf hingewiesen, daß der

---

[1] Vgl. z. B. 2, 15. 23; 4, 16; 8, 17; 13, 35; 21, 5.

[2] Vgl. z. B. 4, 7; 5, 21; 19, 18; 21, 16. 42; 22, 39.

[3] Vgl. z. B. 2, 6; 4, 16; 22, 44. Die Bleeksche Unterscheidung (Beiträge zur Evangelienkritik, Berlin 1846, 57 f), es seien die Zitate der Redenden nach der Septuaginta, die anderen nach dem Originaltexte gegeben, ist nicht aufrechtzuerhalten.

[4] So Credner, Holtzmann, Renan, Scholten u. a.

[5] So Aberle.

[6] So Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu Christi und der Zusammenhang mit der LXX-Übersetzung, Wien 1873; ders., Die atl Zitate im NT, Wien 1878.

[7] Vgl. hierzu Massebieau, Examen des citations de l'ancien testament dans l'évangile selon St. Matthieu, Paris 1885; A. Clemen, Der Gebrauch des AT in den ntl Schriften, Gütersloh 1895, 60 ff; E. Hühn, Die atl Citate und Reminiscenzen im NT, Tübingen 1900, 1 ff; W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo, Göttingen 1903, 1—72.

[8] Vgl. Justin, Apol. I, 31 (*παντάχοῦ παρα πᾶσίν εἰσιν Ἰουδαίοις* von der LXX) und Dial. 137. Nicht nur Philo, sondern auch Flavius Josephus bediente sich zumeist der LXX. Vgl. Mez, Die Bibel des Josephus, untersucht für die Bücher V—VII der Archäologie, Basel 1895; H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in greek², London 1902, 372 ff. 289 ff (4. Aufl. Cambridge 1914).

Übersetzer bei der Gewohnheit des freien Zitierens auch eine ihm schon geläufig gewordene Gestalt zuweilen beibehalten haben konnte. Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß man mit demselben Rechte, nach dem man aus Septuaginta-Zitaten auf eine ursprüngliche griechische Abfassung schließen will, aus den Stellen nach dem hebräischen Text einen Beweis für die alte traditionelle Ansicht entnehmen könnte. Der katholische Bibelforscher aber hat bei der Erörterung dieser Frage kein dogmatisches Interesse, sondern lediglich das des Historikers, der geprüfte äußere Zeugnisse nicht ohne zwingende Gründe preisgeben darf.[1] Diese aber sind, wie gezeigt, nicht vorhanden.

Über den Übersetzer fehlen uns, wie Eusebius[2] und Hieronymus[3] bekunden, sichere Nachrichten. Die Vermutung, Matthäus selbst habe die Übersetzung angefertigt, würde zwar die allgemeine Aufnahme begreiflich machen und auch eine freiere Behandlung des hebräischen Textes und seiner Zitate erklären. Allein es fehlt nicht nur jeder positive Anhaltspunkt, sondern des Papias Bemerkung: ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος spricht dagegen; denn neben einer Matthäusübersetzung wären andere Versuche zwecklos gewesen. Ein sicheres Resultat ist auch über die Zeit ihrer Entstehung nicht zu gewinnen. Wenngleich das Mt erst nach der Zerstörung Jerusalems seinen Weg zu den Heidenchristen genommen hat, weil dann die palästinensischen Gemeinden aufhörten zu bestehen, so schließt das doch nicht aus, daß auch schon zuvor eine Übertragung ins Griechische erfolgte. Es ist mit Rücksicht auf das Papiaszeugnis recht wohl möglich, an Kleinasien als Entstehungsort der Übersetzung zu denken.[4] Weil sie im Unterschiede vom Hebräerev eine widerspruchslose Aufnahme fand, wird ein Schluß auf ihre Treue gerechtfertigt.[5]

---

[1] Am 19. 6. 1911 hat die Bibelkommission folgende Frage mit Affirmative beantwortet: Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia quae tenet Matthaeum et ceteros Evangelistas in scribendo praecessisse, et primum Evangelium patrio sermone a Iudaeis palaestinensibus tunc usitato, quibus opus illud erat directum, conscripsisse? Vgl. den Wortlaut der Entscheidung in: BZ IX (1911) 440.

[2] Quaest. ad Marinum (vgl. oben S. 222 A. 4).

[3] De viris ill. 3: Quis postea in graecum transtulerit (scil. evangelium), non satis certum est. — Die griechischen Minuskeln wissen mehrere Namen zu nennen, so Johannes, Bartholomäus, Jakobus.

[4] Harnack (Lukas der Arzt 121 A.) hält mit anderen den Verf. des Mt für einen Diasporajuden. Es ist aber besser, dies vom Übersetzer anzunehmen.

[5] Die Bibelkommission (vgl. oben A. 1) spricht davon, daß: certo probari possit ipsum Evangelium graecum identicum esse quoad substantiam cum Evangelio illo patrio sermone ab eodem Apostolo exarato.

90. Der Text des Mt ist in keiner Weise zu beanstanden. Allerdings wird von kritischer Seite, die das Ev als eine „Sammelschrift“[1] auffaßt, gern mit Erweiterungen und Änderungen aus dem Gemeindebewußtsein gerechnet.[2] Zum Teil werden sie schon dem (unbekannten) Verfasser, der in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts geschrieben haben soll, zugewiesen. Einige Stellen sollen aber auch nachträgliche Interpolationen sein. Vollendete Willkür ist es, wenn Wellhausen seinen Kommentar gleich mit dem 3. Kapitel beginnt und die Kindheitsgeschichte (Kap. 1 und 2) ignoriert. Das gleiche gilt von der Theorie von Merx,[3] daß Mt 3, 1 sich ursprünglich gleich an die Genealogie am Anfang des Ev angeschlossen habe.[4] Auch die Änderung von Mt 1, 16 im häretischen Sinne nach dem Syrus Sinaiticus ist unmöglich.[5] Die Primatialstelle (Mt 16, 17—19) erweist sich schon durch ihr semitisches Kolorit als ursprünglich; die Handschriften und Übersetzungen bieten sie lückenlos; vor allem ist auch der Beweis mißlungen, daß die ältesten Väterzeugnisse für eine ursprüngliche Auslassung der wichtigsten Worte sprächen.[6] Auch der Missionsbefehl (28, 19) hält den kritischen Angriffen stand, wenn man seine Voraussetzungen vollständig beachtet.[7]

Das Markusevangelium.

Kommentare: Schegg (Mk, 2 Bände) 1870; Bisping (2. Aufl. 1868); Schanz (Mk) 1881; Knabenbauer (Cursus²) 1907; Pölzl (Mk) 1893; Rose 1905; Lagrange, L'évangile selon s. Marc, Paris 1911; Dausch, Die drei älteren Evv (1918); — B. Weiß (Meyer I⁹, 2) 1901; Wohlenberg (Zahn II) 1910; Holtzmann (Hand-Commentar I³, 1) 1901; Klostermann (Handbuch II, 1) 1909; J. Weiß—Bousset (I² 71 ff); Wellhausen, Das Ev Marci, Berlin 1903.

91. Als Petrus einst wunderbar aus dem Gefängnisse befreit worden war, begab er sich „zum Hause der Maria,[8]

[1] Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theologie I² 512.

[2] So bestritt z. B. Marcion bereits (bei Tertullian, C. Marc. IV, 7. 9. 12. 36; V, 14), daß Jesus u. a. Mt 5, 17 gesprochen haben könne. Die Judaisten hätten das Wort ins Evangelium eingeschoben. Vgl. Zahn, GK I 609. 666—669; Einleitung II³ 312.

[3] Die vier kanonischen Evangelien II, 1, 15.

[4] Vgl. Heer, Die Stammbäume Jesu nach Mt und Lk 194 ff.

[5] Vg. oben S. 43.

[6] Für unecht erklären sie u. a. Holtzmann, Harnack, Grill und Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet?, Augsburg 1910; Das Papsttum, eine Stiftung Jesu?, Augsburg 1910. Vgl. dagegen u. a. Batiffol, Urkirche und Katholizismus 79 ff; Tillmann, Jesus und das Papsttum, Köln 1910.

[7] Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, besonders 166 ff; Zeitschrift für Missionswissenschaft I (1911) 21—41.

[8] Das Haus lag jedenfalls auf dem (südwestlichen) Sionshügel, auf dem Platze der sog. Dormitio. Vgl. Zahn, Neue kirchl. Zeitschrift 1899, 377—429.

der Mutter des Johannes, mit dem Zunamen Markus", wo sich viele Christen versammelt hatten und beteten. Barnabas und Saulus, die zu jener Zeit von Antiochien nach Jerusalem kamen, um Almosen zu bringen, nahmen bei ihrer Rückkehr „den Johannes, welcher den Zunamen Markus hatte, mit sich" (Apg 12, 12. 25). Dieser begleitete sie nun auf ihrer ersten Missionsreise bis nach Perge in Pamphylien, wo er sich von ihnen trennte und nach Jerusalem zurückkehrte (Apg 13, 13). Infolgedessen weigerte sich Paulus beim Antritt der zweiten Missionsreise, dem Wunsche des Barnabas entsprechend, „den Johannes, der den Zunamen Markus hat, mit sich zu nehmen". „Da entstand ein Zwiespalt, so daß sie voneinander schieden, und Barnabas den Markus", seinen Vetter, mit sich nach Zypern nahm (Apg 15, 37 f; Kol 4, 10). Wenn wir nach dem Grunde fragen, weshalb Markus auf der ersten Missionsreise umgekehrt ist, so begegnen wir verschiedenen Vermutungen.[1] Weil er nach Jerusalem, und nicht nach Antiochien, zurückkehrte, kann man wohl den Schluß ziehen, daß er mit der Weise, wie Paulus die Heiden in die Kirche aufnahm, nicht völlig einverstanden war, zumal das Apostelkonzil noch nicht über alle Bedenken entschieden hatte.[2] Dieser Grund vermag nun wohl den entschiedenen Widerspruch des Heidenapostels beim Antritt der zweiten Reise begreiflich zu machen, braucht aber auf die Dauer keinen Bestand gehabt zu haben. Markus mußte solche Bedenken mit der Zeit vollständig aufgeben, was dann auch eine Änderung seines Verhältnisses zu Paulus wieder herbeiführte. So zeigen Kol 4, 10 und Phm 24 ihn auch wieder in des Apostels Gesellschaft; 2 Tim 4, 11 heißt es: „Nimm den Markus zu dir und bringe ihn mit." Aus der Bemerkung 1 Petr 5, 13: „Es grüßt euch . . . Markus, mein Sohn", darf geschlossen werden, daß es sich um denselben Träger dieses Namens handelte,[3] da der Zuname Johannes auch sonst weggelassen wird und dem Petrus die paulinischen Briefe, auch der Kol, nicht unbekannt waren. Daraus, daß ihn Petrus „Sohn" nannte, darf gefolgert werden, daß er ihn für Christus gewonnen hatte.[4]

[1] So z. B. dachten Chrysostomus und Pölzl an äußere Schwierigkeiten; Schegg an das selbständige Auftreten Pauli; Hug, Aberle an die Weise des Apostels, sich durch Händearbeit selbst zu unterhalten; Zahn an den Mangel des kühnen Mutes, der zur Missionsarbeit erforderlich ist; Ramsay und Belser an die Änderung des Reiseplanes, die Markus nicht behagte.

[2] So Haneberg, Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung[3] 617; J. Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 510 Anm.

[3] Anders Patrizi, Danko u. a., die sie geschieden wissen wollen. Vgl. dagegen Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 85 ff.

[4] Vgl. zu diesem Sprachgebrauch 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4; Phm 10; 1 Kor 4, 15.

Zugleich erfahren wir auch, daß Markus an der Seite Petri sich in Rom („Babylon") befand. Jene Erwägungen also, die einst den Markus zur Rückkehr nach Jerusalem veranlaßten, sind einer besseren Einsicht und einem vollen Verständnis für die Berufung der Heidenwelt, in deren Mittelpunkt er die beiden Apostelfürsten unterstützte, gänzlich gewichen. Er hat in sich selbst den Ausgleich zwischen Juden- und Heidenchristen durchlebt.

Eine Frage, die nicht übereinstimmend beantwortet wird, besteht darin, ob Markus zu den Jüngern des Herrn gehörte oder ihn doch wenigstens während der öffentlichen Lehrtätigkeit kennen lernte. Letzteres ist zunächst mit triftigen Gründen zu bejahen. Markus-Johannes, der in Jerusalem wohnte, sollte nicht auch hingegangen sein, um Jesus zu hören? Das erscheint um so unannehmbarer, als die junge christliche Gemeinde im Hause seiner Mutter einen Versammlungsort gefunden hatte. Vielfach glaubt man ihn auch in jenem Jüngling wiederzufinden, der in der Leidensnacht, nur mit einer Leinwand bekleidet, Jesus gefolgt war, und da man ihn ergreifen wollte, mit Zurücklassung seines Gewandes floh[1] (Mk 14, 51 f). Eine Erklärung dieser im Zusammenhange des Mk nicht motivierten Einschaltung findet man darin, „daß es den Evangelisten drängt, so im Vorbeigehen eine unvergeßliche Erinnerung aus dem eigenen Leben flüchtig hinzuwerfen".[2] Daß jedoch Markus als einer der 70 (72) Jünger wenigstens zum Teil Zeuge der Wirksamkeit Jesu gewesen sei und dementsprechend Erlebtes in sein Ev aufgenommen habe, ist wohl, gegen Epiphanius und die ihm folgenden späteren Erklärer,[3] auf Grund der älteren Tradition zu verneinen. Papias, bzw. schon sein Gewährsmann, der „Presbyter" Johannes, berichtet nämlich,[4] daß Markus „den Herrn nicht gehört habe, noch ihm nachgefolgt sei", sondern um des späteren Verkehrs mit Petrus willen diesen als seinen Gewährsmann gehabt habe; doch sagt Papias nicht, daß Markus Jesus überhaupt nicht gekannt habe.[5] In

[1] So J. Grimm, Reischl, Cornely, Belser, Lagrange (wenigstens als wahrscheinlich), Olshausen, Ewald, Lange, Klostermann, Keil, B. Weiß, Godet u. a. Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 216 ff.

[2] J. Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 584. 513. Dagegen sind Schanz, Commentar über das Ev des hl. Markus 394 f; Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 60 f. Knabenbauer (Evangelium sec. Marcum[2] 395) entscheidet sich nicht bestimmt.

[3] Haer. XX, 4; LI, 6. Auch Adamantius, Dialogus, ed. van de Sanden Bakhuyzen 1901, 10.

[4] Bei Eusebius, H. e. III, 39, 15.

[5] Man kann den Anfang des Muratorischen Fragmentes in der Ergänzung: [ali]quibus tamen interfuit dahin verstehen, daß Markus wenigstens einiges von Jesus miterlebt hat. Vgl. Zahn, GK II, 1, 18.

gleicher Weise spricht sich Eusebius[1] aus. Augustinus[2] sagt nur, daß durch die Vermittlung von Aposteln auch Markus und Lukas dem Herrn gefolgt seien. Hieronymus[3] dagegen geht weiter, indem er bemerkt, Markus habe den Herrn nicht gesehen. Markus wird wohl überhaupt noch zu jung gewesen sein, als daß er in nähere Beziehungen zu Jesus treten konnte.

Das Bild der Wirksamkeit unseres Evangelisten gestaltet sich somit folgendermaßen: Unwahrscheinlich ist, daß er den hl. Petrus auf dessen erster Reise nach Rom (etwa im Jahre 42)[4] begleitet hat. Dagegen ist es sicher, daß er gegen das Jahr 45 von Antiochien sich am Anfange der ersten paulinischen Missionsreise beteiligte, nachdem er vorher wohl Paulus und Barnabas in Antiochien unterstützt hatte. Im Jahre 49 etwa begleitete er den Barnabas nach Zypern (Apg 15, 37 ff), im Jahre 62/63, gegen das Ende der ersten Gefangenschaft Pauli, befand er sich in Rom, während Petrus abwesend war. Wahrscheinlich ist wieder, daß er bald darauf nach Kleinasien reiste (Kol 4, 10), mit Petrus zusammentraf und mit ihm nach Rom zurückkehrte (1 Petr 5, 13). Nochmals verließ er diese Stadt, bis ihn der Wunsch des wiedergefangenen Paulus gegen das Jahr 66/67 abermals dahin rief (2 Tim 4, 11); vor dem Tode des Apostelfürsten wird er Rom kaum wieder verlassen haben. Seit Eusebius[5] nennt ihn die Tradition den ersten Bischof von Alexandrien. Freilich erheben sich Bedenken, ob der in den alten Bischofslisten an der Spitze der Bischofsreihe stehende Markus mit dem Evangelisten identisch ist, da vor Eusebius darüber keine Nachricht zu finden ist und dieser selbst sich zurückhaltend ausdrückt (*φασίν*).[6] Die Kirche verehrt Markus als Märtyrer und feiert sein Fest am 25. April.[7] Im 9. Jahrhundert sollen seine Reliquien nach Venedig übertragen worden sein, wo sich der prächtige Markusdom im 10. Jahrhundert über ihnen erhob.

---

[1] Demonst. ev. 3, 5; *οὐ γαρ παρῆν ὁ Μάρκος τοῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ λεχθεῖσιν.*

[2] De consensu evang. I, 2, 3.

[3] Prolog. in Mt: Secundus Marcus, interpres apostoli Petri et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus, qui Dominum quidem salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum audierat praedicantem iuxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem (bei Lietzmann, Kleine Texte I[2] [1908] 10).

[4] Gegen Belser (Einleitung[2] 57 ff) vgl. Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal 48 ff.

[5] Z. B. H. e. II, 16, 1; II, 24.

[6] Vgl. A. Heckel, Die Kirche von Ägypten. Dissertation Strassburg 1918, 43 ff. Vgl. auch Lagrange, Évangile selon s. Marc S. XXV. XXXI f.

[7] Die Griechen feiern Markus am 25. April, Johannes Markus am 27. September.

92. Für den Inhalt des Evangeliums[1] war im großen und ganzen der Rahmen des ersten Evangeliums maßgebend. Voran steht die Einführung Jesu in sein Amt durch den Täufer und die Theophanie am Jordan (1, 1—13). Dann folgt

I. Jesu öffentliches Wirken in Galiläa (1, 14—9, 50).

1. Der erste Erfolg und der Widerspruch gegen Jesus (1, 14—3, 6). In einer Reihe schöner Bilder schildert Mk den glänzenden Erfolg, den Jesus bei einzelnen und beim Volk im allgemeinen erzielte (1, 14—45). Dieser Erfolg fordert aber bald den Widerspruch der Schriftgelehrten und Pharisäer heraus, der sich rasch bis zur Todfeindschaft steigert (2, 1—3, 6).

2. Jesus und die Jünger (3, 7—6, 13). Mehr und mehr entzieht sich Jesus den Volksscharen und widmet seine ganze Obsorge den Aposteln, die er sich erwählt (3, 7—35). Diese erzieht er durch die Gleichnisse vom Sämann, von der im stillen wachsenden Saat, vom Senfkörnlein zum Verständnis seiner Lehre (4, 1—34) und offenbart ihnen durch verschiedene Wunder seine göttliche Macht und Herrlichkeit (4, 35—6, 13).

3. Jesu Wanderleben in Galiläa (6, 14—9, 50). Nach der Enthauptung des Täufers geht Jesus an einen einsamen Ort, fährt über den Galiläischen See (6, 14—7, 23), ja überschreitet die Grenzen Galiläas und geht in weitem Bogen über das Gebiet von Tyrus durch Sidon nach der Dekapolis, um wieder an den Galiläischen See zurückzukommen (7, 24—8, 26). Er zieht sich mit seinen Jüngern nach Cäsarea Philippi zurück, kommt wieder nach Kapharnaum und bereitet die Jünger auf das Geheimnis des Leidens vor (8, 27—9, 50).

II. Jesu Wirken in Judäa und Jerusalem (10, 1—13, 37).

Auf dem Wege nach Jerusalem lehrt Jesus die Unauflöslichkeit der Ehe, empfiehlt Kindeseinfalt, freiwillige Armut und Demut (10, 1—45). Bei Jericho wird er von einem Blinden, bei seinem Einzug in Jerusalem von den Volksscharen als Messias begrüßt (10, 46—11, 11). Gleichwohl wird er von der jüdischen Nation nicht als Messias anerkannt werden; darum kündigt Jesus in der Parabel von den bösen Winzern dem Volke seinen Untergang an. Vergeblich trachten

[1] Eine Analyse des Mk bietet Rohr, Der Aufbau des Markusevangeliums, in: Theolog. Quartalschrift CI (1920) 272—306.

die Führer des Volkes danach, ihn durch verschiedene Versuchungsfragen zu verderben (11, 12—12, 44). Er verläßt den Tempel und sagt den Jüngern den Untergang der Stadt und der Welt voraus (13, 1—37).

III. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (14, 1—16, 20).

Jesus hält mit seinen Jüngern das Abendmahl (14, 1—31) und nimmt freiwillig das Leiden auf sich. Aber selbst hier bleiben die Zeichen seiner Gottheit nicht aus, wie der Hauptmann unter dem Kreuze bekennt (14, 31—15, 47). Mit der Auferstehung tritt Jesus für immer in den Stand der Herrlichkeit (16, 1—8).

Der Schluß (9—20) enthält einige Erscheinungen des Auferstandenen, die Aussendung der Apostel in alle Welt, die Himmelfahrt Jesu und einen Hinweis auf die später folgende Tätigkeit der Jünger.

93. Das uns bereits bekannte Zeugnis des Papias[1] nennt Markus den ἑρμηνευτής des Petrus; die nach den Bedürfnissen der Zuhörer eingerichtete Predigt des Apostels habe er nach dem Gedächtnis genau niedergeschrieben. Vermutlich will der Name ἑρμηνευτής = Dolmetsch besagen, daß Markus eben durch die Abfassung des Ev die Lehren des hl. Petrus weiteren Kreisen zugänglich gemacht habe.[2] Allerdings nennt Papias den Ort nicht, wo die Niederschrift erfolgt sei. Allein Eusebius[3] bezeichnet den Papias als einen Zeugen für das, was Klemens von Alexandrien im 6. Buche der Hypotyposen als „Tradition" berichtet habe, daß nämlich die Christen Roms die Zuhörer[4] und darum die ersten Empfänger des Mk gewesen seien, daß Petrus der Abfassung gegenüber sich zwar anfangs gleichgültig verhalten, dann aber, übernatürlich erleuchtet, sie gutgeheißen habe.[5] Irenäus bemerkt,[6]

---

[1] Siehe oben S. 198. Auch Justin (Dial. 106) kennt die Verbindung zwischen Petrus und Markus, wenn er im Hinblick auf Mk 3, 16 f von den ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ (sc. des Petrus) spricht. Vgl. Zahn, GK I 466 ff. 510 ff.

[2] So u. a. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 453; Zahn, Einleitung II³ 214 f. 223 ff; Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 76 f; Gietmann, Zeitschr. f. kath. Theologie XXXIII (1909) 785.

[3] H. e. II, 15, 2; vgl. auch Dem. ev. III, 5, 89. 91 ff.

[4] Für Rom spricht auch die eigentümliche Tradition der römischen Kirche (bei Hippolyt, Philos. VII, 30), daß Markus verstümmelte Finger gehabt habe (κολοβοδάκτυλος). Vgl. Lagrange, Évangile selon s. Marc S. XXVI f.

[5] Bei Eusebius, H. e. VI, 14, 6. Vgl. auch das nur in lateinischer Übersetzung vorliegende Zitat aus den Hypotyposen des Klemens zu 1 Petr 5, 13 bei Zahn, Forschungen zur GK III 82 f.

[6] Siehe oben S. 206. Dazu Adv. haer. III, 6, 10: . . . Marcus interpres et sectator Petri.

nachdem er von der Predigt Petri und Pauli in Rom geschrieben hat, daß „Markus, der Schüler und Dolmetsch des Petrus, auch selbst das von Petrus Verkündigte“ uns aufgezeichnet habe. Tertullian,[1] Origenes,[2] Viktorin von Pettau,[3] Eusebius und Hieronymus[4] reihen sich jenen älteren Gewährsmännern an. Dieser alten und wohlverbürgten Tradition entspricht auch der ganze Charakter des Mk.

An erster Stelle ist es die Abhängigkeit von Petrus,[5] welche sich teils in Eigentümlichkeiten des Ev bestimmt kundgibt, teils solche befriedigend zu erklären vermag. So beginnt z. B. Markus seine Darstellung mit der Taufe des Johannes; und Petrus hatte, da es sich um den Ersatz für Judas handelte, den Anfang der apostolischen Predigt in gleicher Weise bestimmt: „Es muß einer von den Männern, die uns während der ganzen Zeit beigesellt waren, . . . von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, da er (Jesus) von uns weg aufgenommen wurde: einer aus diesen muß mit uns Zeuge seiner Auferstehung werden“ (Apg 1, 21 ff). Die Berufung des Petrus (1, 16—18) wird einerseits gleich an die Spitze der Erzählung von Jesu Wirken gesetzt, so daß er also von Anfang an als Zeuge dasteht, anderseits so kurz berichtet, daß der Schluß auf eine genaue Bekanntschaft der Leser mit der Persönlichkeit Petri gerechtfertigt wird. Der Bericht über die Heilung der Schwiegermutter des Simon Petrus zeichnet sich bei Mk im Unterschiede von den Parallelberichten durch eine besondere Genauigkeit aus (1, 29. 33. 36), so daß sie auf einen Augenzeugen zurückzuführen ist. Die Weise, wie 3, 16 die Namenänderung des Simon erwähnt wird, findet eine Erklärung in der Wiedergabe eines mündlichen Vortrages.[6] Nur Mk nennt (5, 37) den Petrus, Jakobus und Johannes als jene Apostel, die bei der Auferweckung der Tochter des Jairus Augenzeugen waren. Genauigkeiten

---

[1] Adv. Marc. IV, 5.

[2] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 5.

[3] Im Kommentar zur Offb. Vgl. Haussleiter, Theol. Literaturblatt XVI (1895) 194.

[4] De viris ill. 1. 8; ep. 57, 9; 120, 11.

[5] Vgl. hierzu u. a. Grimm, Die Einheit der vier Evv 511 ff Anm.; Schanz, Commentar 10 ff; A. Klostermann, Das Mk nach seinem Quellenwerte für die evangel. Geschichte, Göttingen 1867; Scharfe, Die petrinische Strömung der ntl Literatur, Berlin 1893; Lagrange, Évangile selon s. Marc S. CI ff. Von kritischer Seite wird die Beziehung zwischen Mk und Petrus vielfach geleugnet. Die scharfe Ablehnung durch Wellhausen nennt Harnack (Neue Untersuchungen 95) „eine wahre Erlösung“. Gegenüber der Übertreibung paulinischer Gedanken im Mk vgl. Mangenot, Les évangiles synoptiques 363 ff.

[6] Vgl. Klostermann 72.

und Eigenarten, die als Wiedergabe petrinischer Schilderung anzusehen sind, finden wir auch in der Geschichte der Verklärung (9, 2),[1] in der Nennung des Namens des Blinden, den der Herr bei Jericho heilte (10, 46), in der Erzählung vom Fluche über den unfruchtbaren Feigenbaum (11, 21), in der Beschreibung der Verleugnung des Petrus (14, 66 ff), die nur noch von Johannes, der aber auch Augenzeuge gewesen ist, in gleich anschaulicher Weise geboten wird.

Eine weitere Eigentümlichkeit des Mk, deren Erklärung seit Eusebius versucht worden, aber recht verschieden ausgefallen ist, besteht darin, daß die Bevorzugung und das Anerkennenswerte des Petrus entweder ganz übergangen oder mehr nebenher erzählt wird, anderseits aber die Langsamkeit im Erstarken des Glaubens der Apostel und Tadelworte des Herrn (7, 18; 14, 37: Hier wird Petrus direkter getadelt als nach Mt 26, 40 und Lk 22, 46) recht eingehend zur Darstellung gelangen. So wird z. B. wohl in Kürze auch von Mk das Bekenntnis des Petrus in der Gegend von Cäsarea Philippi (8, 27—29), nicht aber die vom Herrn daran geschlossene Verheißung des Primates[2] erzählt, während die bald darauf erfolgte Zurechtweisung des Petrus wieder Aufnahme fand (8, 32. 33). Um nun diese Eigentümlichkeit nicht nach subjektivem Ermessen zu erklären, müssen wir einen Blick auf den Gewährsmann des Markus, Petrus selbst, werfen. Einst hatte sich dieser zu viel zugetraut und sich über die andern Apostel gestellt; er war durch die Verleugnung des Herrn gefallen. Aufs tiefste hatte er sie bereut[3] und fand nun stets in der Erinnerung an jene unglückliche Selbstüberhebung Veranlassung zu demutsvoller Selbsterniedrigung, der Grundtugend, zu welcher der Herr seine Jünger aufgefordert hatte (Mk 9, 35; 10, 42—45). Wir begreifen die göttliche Fügung, die bei Petrus den Fall zuließ, um ihn zum besten zu wenden. Darum können wir sehr wohl verstehen, daß Petrus es nicht unterließ, seine menschliche Schwachheit hervorzuheben und gern von dem zu schweigen, was dem Selbstbewußtsein hätte schmeicheln können. Insofern nun die Verheißung und Einsetzung des

---

[1] Grimm 512 f Anm.: „Dagegen wenn Markus schreibt: ‚Die Kleider waren wie Schnee so weiß und daß kein Walker auf Erden sie so weiß machen könnte‘, so liegt in diesem gewählten, überraschenden Bilde eine Gewalt der Anschaulichkeit, daß wir es im Munde eines Augenzeugen erklärlich, ja aus jedem anderen Munde unerklärlich finden.“

[2] Vgl. dagegen Mt 16, 17—19. Auch Lk 5, 3—10 und Jo 21, 15—17 berichten von der Bevorzugung des Petrus. Nichts von alledem nimmt Markus auf.

[3] Mt 26, 75; Mk 14, 72.

Primates eine Auszeichnung für ihn war, können wir begreifen, daß er sie nicht zum Gegenstande seiner Vorträge machte, und daß auch Markus im Verständnis des Beweggrundes seines Meisters nichts darüber geschrieben hat.[1] Aber mußte Petrus nicht um der dogmatischen Bedeutung willen darüber reden und dementsprechend auch der Schüler schreiben? In Bejahung des ersten Teiles dieser Frage meint Schanz,[2] „daß Markus diese Stellen nicht aus falscher Rücksichtnahme übergehen konnte" und deshalb „ihn bestimmte, in den Verhältnissen der Leser gelegene Gründe dazu veranlaßten, Gründe, welche beim Schreiben stärker in das Gewicht fielen als beim Vortrag". Er sieht sie in dem „Mißtrauen der römischen Behörden gegen das Vereinswesen", das zwar nicht die mit ihren religiösen Einrichtungen zugelassenen Juden, wohl aber die Heidenchristen bei einer vollständigen hierarchischen Ordnung treffen konnte. Darum habe Markus, der in Rom schrieb, die „einheitliche Organisation, die in Petrus ihre Spitze hatte", nicht betont. Daß aber der Evangelist mit der Wahrscheinlichkeit oder auch nur Möglichkeit, sein Ev könne in außerchristliche Kreise kommen, gerechnet habe und so zur Zurückhaltung bestimmt worden sei, ist um so bedenklicher, als dieselbe Erwägung ja auch für den mündlichen Vortrag nicht ohne jedes Gewicht geblieben wäre. Eine solche Besorgnis ist mindestens kein triftigerer Grund zur Zurückhaltung als der andere von der Rücksichtnahme auf Petrus, der über seine Bevorzugung gern schwieg. Man kann sich recht gut vorstellen, daß die Christen Roms über den Primat Petri unterrichtet waren, ohne daß Petrus selbst die ihn zugleich ehrende Weise der Verheißung und Einsetzung zum Gegenstande seiner eigenen Predigten machte. Ja, wenn Petrus, wie Paulus einst in Galatien hinsichtlich seines Apostelcharakters, in seiner Stellung angegriffen worden wäre, hätte er gewiß auf Jesu Worte allen Nachdruck legen müssen; und dann hätte auch Markus sie nicht über-

[1] Bereits Eusebius (Demonstr. evang. III, 5, 89 ff; Theophania syr. V, 40) nimmt das Stillschweigen des Petrus als Erklärungsgrund an: *Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου· διὸ καὶ Μάρκος αὐτὰ παρέλιπεν, τὰ δὲ κατὰ τὴν ἄρνησιν αὐτοῦ εἰς πάντας ἐκήρυξεν ἀνθρώπους.* Ebenso Chrysostomus (In Mt hom. 58), welcher an ein Verbot des Petrus, das Ehrende zu berichten, denkt Ähnlich sind die Meinungen u. a. der folgenden Erklärer: Cornelius a Lap., Wetstein, Hug, Ad. Maier, Reischl, Bisping, J. Grimm, Kaulen, Cornely, Lagrange, Zahn, Einleitung II[3] 252; Wohlenberg, Das Ev des Markus 24. Michiels (L'origine de l'épiscopat, Louvain 1900, 42) macht noch auf die aramaisierende Färbung des ganzen Berichtes über den Primat aufmerksam, die ihn für heidenchristliche, des Aramäischen unkundige Leser weniger brauchbar machte. Vgl. Tillmann, Jesus und das Papsttum 32 f.

[2] Commentar 22 f; Apologie des Christentums III[3] (Freiburg 1906) 487 f.

gehen können. Lassen sich doch auch sonst die Beweise dafür erbringen, daß unser Evangelist das ihm zu Gebote stehende Material nicht vollständig zur Darstellung bringen wollte. So legt 4, 36 die Bemerkung: „Und es waren noch andere Schiffe dabei" den Schluß nahe, daß dies mit Rücksicht auf andere Berichte, in denen nur von dem einen Schiffe Jesu die Rede ist,[1] geschehen sei. Ebenso können wir bei den summarischen Überblicken (vgl. 1, 14. 15. 21. 22. 39; 4, 34. 35; 6, 56) annehmen, daß dem Verfasser auch eine nähere Einzelausführung möglich gewesen wäre. Unwiderlegbar erhellt eine solche Folgerung aus der Weise, in der Mk 1, 9. 14 über den Vorläufer Johannes und 1, 13 über die Versuchung des Herrn berichtet.[2]

94. Die Zeit der Abfassung des Mk wird vielfach, entsprechend der Frühdatierung des Mt, in die Jahre 42—44[3] gesetzt. Dagegen sprechen aber manche Erwägungen. Wenn das Schlußwort (16, 20): „Sie aber gingen hin und predigten überall" von vornherein an seiner Stelle stand, so empfiehlt es, an eine Zeit zu denken, da die Apostel sich nicht eben erst zu zerstreuen begannen, sondern bereits eine umfassende Tätigkeit unter den Heiden ausgeübt hatten. Vor allem sind einige Angaben der Apg beachtenswert. Nach Apg 12, 25 war Markus ungefähr um das Jahr 45[4] von Barnabas und Saulus nach Antiochien mitgenommen worden und hatte dann diese beiden Apostel auf ihrer ersten Missionsreise bis nach Perge in Pamphylien begleitet. Von da war er aber etwa im Jahre 46 nach Jerusalem zurückgekehrt (13, 13). Im Jahre 49 finden wir Petrus in Jerusalem. Wollte man nun die Abfassung des Mk bis zu dieser Zeit auf Grund der uns bekannten Nachrichten über seine Entstehung an der Seite des Petrus ansetzen, so blieben nur die Jahre 43—44 und 47—48 dazu übrig.[5] Doch gegen die eine wie die andere Datierung erheben sich die gewichtigsten Bedenken, und zwar auf Grund der Apg wie anderer traditioneller Nachrichten. Nach jener (13, 13 und 15, 37 ff) nämlich

[1] Vgl. Mt 8, 23.

[2] Es ist darum nicht nötig, mit Schegg (Ev nach Markus I 248; Ev nach Matthäus I 16) anzunehmen, daß Markus, der dem griechischen Matthäus vorlag, die Verheißungsworte nicht gekannt habe, nachdem Petrus darüber mit Stillschweigen hinwegging.

[3] So Reithmayr, Patrizi, Schegg, Danko, Aberle, Kaulen, Felten (Kirchenlexikon VIII² 671 ff: Art. Markus) u. a. Belser (Einleitung² 63 ff) denkt an das Jahr 44 für die Abfassung, läßt aber Markus das Ev erst nach zwei Dezennien weiteren Kreisen durch „Herausgabe" zugänglich machen.

[4] Vgl. oben S. 87.

[5] Zu der Voraussetzung hierzu, daß Petrus im Jahre 42 das erste Mal nach Rom gekommen ist, vgl. oben S. 127 f.

erscheint Markus außerhalb Jerusalems als Begleiter seines Vetters Barnabas, nicht aber des Petrus. Und es ist nirgendwo eine sichere Nachricht zu finden, daß Markus den hl. Petrus bei seiner Flucht im Jahre 42 bereits begleitet habe; ja es erscheint dies sogar recht unwahrscheinlich.[1]

Die außerbiblischen Nachrichten führen zum gleichen Resultate. So teilt der „Presbyter" durch Vermittlung des Papias mit, daß Markus dem Petrus gefolgt sei und, „wie er sich erinnerte", dessen mündlichen Vortrag aufgeschrieben habe. Das führt aber auf den Gedanken, daß dies noch nicht im Jahre 43 geschehen ist, selbst unter der Voraussetzung, daß Markus wirklich damals dem Petrus nach Rom gefolgt wäre. Die Worte „wie er sich erinnerte" verweisen auf eine spätere Zeit. Klemens von Alexandrien berichtet, daß die römischen Christen ihre Aufforderung an Markus damit motiviert hätten, daß er seit langem dem Petrus gefolgt sei und sich seiner Reden erinnere (*παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόῤῥωθεν*[2] *καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων*).[3] Danach aber kann sicher nicht an das Jahr 43 und auch kaum an die Jahre 47—49 gedacht werden; in der Zwischenzeit aber folgte Markus, wie schon bemerkt, dem Barnabas und Saulus. Da er ferner im Jahre 51 mit Barnabas nach Zypern ging, so wird man die Abfassung nicht früher als Ende der 50er Jahre ansetzen können. Wenn Irenäus[4] den Markus erst nach dem Tode von Petrus und Paulus schreiben läßt,[5] so ist er dabei wohl von dem gleichen chronologischen Irrtum abhängig wie bei der Datierung des Mt.[6] Die sichere untere Grenze für die Datierung des Mk zieht die Abfassung des Lk, das unser Mk voraussetzt. Daß das Ev vor dem Jahre 70 geschrieben sein muß, zeigt die Form der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems,[7] da

---

[1] Vgl. oben S. 231.

[2] Rufinus übersetzt richtig: qui olim iam sectator ipsius fuisset.

[3] Bei Eusebius, H. e. VI, 14, 6; vgl. II, 15, 1 f.

[4] Vgl. das Zitat oben S. 206; dazu S. 212 ff.

[5] Ob man die Worte des Irenäus *ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε* so verstehen kann, daß an die Herausgabe des schon früher geschriebenen Ev gedacht sei, ist fraglich. Vgl. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 10. Nach Klemens von Alexandrien ist das Ev noch zu Lebzeiten Petri geschrieben, doch knüpfen hier schon legendäre Züge an. Zahn (Einleitung II[3] 207 f. 218 f) meint allerdings — ob mit Recht? —, daß Eusebius (H. e. II, 15, 2) dies den Worten des Klemens selbständig hinzugefügt habe. Vgl. Cladder, Unsere Evv 30.

[6] Vgl. oben S. 214.

[7] Das anerkennt mit Wellhausen auch Harnack (Neue Untersuchungen zur Apg 88). R. Drescher (Das Mk und seine Entstehung, in: ZntW XVII [1916] 228—256) 229 f denkt an die Zeit zwischen 66 und 70, in der Mk bei den Unruhen die Christen in Pella aufrichten und mahnen will.

sie in ganz ähnlicher Weise wie bei Mt der Merkmale eines vaticinium post eventum entbehrt (13, 14 ff. 18. 21. 30 und 24—27).

95. Zu dieser Zeitbestimmung paßt das Bild von den Verhältnissen der Gemeinde Roms, welches sich im Mk widerspiegelt. Nach dem Briefe an die Römer bestand diese Christengemeinde aus Heiden- und Judenchristen. Jene überwogen, beide aber lebten in Frieden nebeneinander. So treten auch im Mk keine Gegensätze hervor; wohl aber beobachten wir gewisse Rücksichtnahmen auf die Judenchristen, indem Mk auf die Erfüllung der Prophetien (1, 2—3; 4, 12 [vgl. Mt 13, 14]; 15, 34), auf Jesus als den „Sohn Davids" (10, 47 ff) hinweist; ferner wird der Unglaube der Nazarethaner (6, 2) schonender (vgl. Mt 13, 54 ff) dargestellt und der den Juden zuteil gewordene Vorzug (7, 27), „zuerst" das messianische Heil zu erhalten, anerkannt, endlich auch von der Liebe und Milde des Herrn gegen das Volk (vgl. 6, 7 ff. 34) und der Zurückweisung der bisherigen es irreleitenden Führer berichtet (vgl. 6, 34 und 2, 13—3, 6; 7, 1—23 und Kap. 12). Den heidenchristlichen Lesern dagegen gelten erläuternde Zusätze, wie Übersetzungen (3, 17. 22; 5, 41; 7, 11; 9, 43; 10, 46; 14, 36; 15, 22. 34), Erklärungen von Gebräuchen und Einrichtungen der Juden (7, 3 f; 14, 12; 15, 42),[1] ferner Hinweise auf die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden (11, 17; 12, 9; 13, 10), die in einzelnen Fällen charakteristische Abweichungen von der Darstellung des Mt aufweisen. Besonders 3, 6—8 wird berichtet, wie die Verfolgungen, denen Jesus in Judäa und auch in Galiläa ausgesetzt war, zur Veranlassung wurden, daß er sich den Heiden zuwandte. Die Mitteilung der Antwort, die bei Mk das kanaanäische Weib erhielt (7, 27): „Laßt zuerst die Kindlein sich sättigen", und die Übergehung der anderen von Mt (15, 24) aufgenommenen Worte: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt", lassen deutlich die Rücksicht auf Heidenchristen erkennen. Ähnlich mag es sich auch verhalten, wenn es im Mk trotz vielfacher Ähnlichkeit mit Mt bei der Ankündigung des Gerichtes zwar auch heißt: „Bittet nur, daß es nicht im Winter geschehe" (13, 18), dagegen die Worte: „oder am Sabbat" (Mt 24, 20) fehlen.

[1] Der Verf. selbst zeigt aber, daß er mit jüdischen Ausdrücken und Verhältnissen genau vertraut ist. Auch braucht er im griechischen Texte wiederholt aramäische Ausdrücke (z. B. 3, 17; 5, 41; 7, 11. 34), ja seine Sprache zeigt mehr als bei den übrigen Evangelisten semitisierende Färbung und Semitismen. Vgl. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2], Berlin 1911, 9 ff. Das beweist eben, daß die Tradition recht hat, wenn sie Markus einen geborenen Jerusalemiten nennt.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß der Gebrauch lateinischer Ausdrücke in griechischem Gewande mit der traditionellen Anschauung über Rom als Ort[1] der Abfassung und Heimat der ersten Leser im Einklange steht.[2] An sich wäre diese Tatsache noch kein zwingender Beweis, da lateinische Wörter auch in den römischen Provinzen verbreitet waren; außerdem finden sich bei Mt und Lk ebenfalls einzelne Latinismen. Entscheidend ist aber, daß griechische Worte förmlich durch lateinische erläutert werden, z. B. 12, 42: *λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης* (quadrans); 15, 16: *ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον* (praetorium).[3] Vielleicht ist auch der Mk 15, 21 genannte Rufus mit dem Röm 16, 13 erwähnten identisch.

96. Wir finden im Mk wiederholt die zeitliche Aufeinanderfolge als Grund der Anordnung des Stoffes ausdrücklich genannt (vgl. z. B. 1, 29. 35; 2, 1); es fehlt aber auch nicht an Stellen, wo ein sachlicher Gesichtspunkt Ereignisse, die zeitlich auseinanderlagen, miteinander verknüpfen ließ (vgl. z. B. 2, 23; 3, 1). Diese Beobachtung steht im Einklang mit der bekannten Nachricht des Papias, daß Markus *οὐ μέντοι τάξει* berichte,[4] wie ja auch Petrus *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*, sondern den Bedürfnissen der Zuhörer entsprechend, vorgetragen habe. Neuerdings hat man dem Mk nicht nur den Mangel an genauer Chronologie vorgeworfen, sondern auch behauptet, daß es „keine wirkliche Anschauung mehr vom Leben Jesu" habe. Am schroffsten hat W. Wrede die völlige Unglaubwürdigkeit des Mk im Zusammenhang mit seiner These behauptet, daß Jesus sich nicht als Messias betrachtet habe.[5] Diese ultraradikale Ansicht ist auch von kritischer Seite fast allgemein abgelehnt worden.[6] Sie verkennt die pädagogische Weisheit des Herrn

---

[1] Chrysostomus (Hom. 1 in Mt) hat die Sondermeinung von der Abfassung des Ev in Ägypten.

[2] Darum ist es aber nicht notwendig, unter Preisgabe der Tradition mit Sirlet (bei Höpfl, Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum NT 57) und Baronius (Annal. ad a. 45 n. 41) anzunehmen, daß das Ev ursprünglich in lateinischer Sprache geschrieben worden sei. Ist doch selbst der Röm griechisch abgefaßt.

[3] Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 256 f.

[4] Das *οὐ μέντοι τάξει* braucht Johannes bei Papias, wie Cladder (Cerinth und unsere Evv, in: BZ XIV [1916/17] 223—232) wahrscheinlich zu machen sucht, gegenüber Cerinth, der das Mk, vor allem seine angebliche Vollständigkeit am Anfang, für seine Irrlehre verwertete.

[5] Das Messiasgeheimnis in den Evv, Göttingen 1901 (2. Aufl. 1913). Vgl. auch W. Erbt, Das Markusevangelium, Leipzig 1911. Ähnlich R. Drescher, Das Mk und seine Entstehung 249—254.

[6] Auch von J. Weiß (Das älteste Ev, Göttingen 1903), obwohl er die Geschichtlichkeit des Mk stark einschränkt.

in der Zurückhaltung bei der öffentlichen Betonung seiner Messianität, vergewaltigt eine ganze Reihe von klaren Aussagen und übertreibt einseitig einige allgemeine Ausdrücke.[1]

Es fragt sich noch, ob wir im Mk ein besonderes Ziel zu erkennen vermögen. Der Anfang (1, 1): „Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes",[2] das Hervorheben des Zeugnisses des Vaters vom Himmel (1, 11), die Tatsache, daß die Wunderberichte im Vergleich mit den andern Evv auffallend überwiegen,[3] und am Schlusse das Bekenntnis des römischen Hauptmannes: „Wahrlich, dieser Mensch war der Sohn Gottes" (15, 39): alle diese Momente rechtfertigen die Ansicht, daß das zweite Ev mit seiner Erzählung von Jesu Worten und wunderbarem Wirken dem Glauben an dessen Gottheit und Herrschaft über alles dienen wollte. Dabei ist es ganz zweckentsprechend, wenn gezeigt wird, wie der Glaube der Apostel langsam heranreifte. Diese stehen deshalb einerseits als unverdächtige, nicht etwa leichtgläubige Zeugen vor uns; anderseits aber erweisen sie durch das, was sie geworden sind, die überzeugende Macht von Jesu Wort und Werk, wovon wir eine Darstellung im Mk lesen.

97. Ein eigenartiges Problem bietet die Schlußperikope des Mk (16, 9—20).[4] Die Überlieferung dieser Schlußworte ist verschiedenartig:

a) Das Ev schließt mit 16, 8 (*ἐφοβοῦντο γάρ*) in ℵB sy^{s} und der ältesten sahidischen Übersetzung.[5] Ferner bemerkt Eusebius,[6] daß die meisten, und zwar gerade die genauesten

---

[1] Vgl. I. Rohr, Die Glaubwürdigkeit des Mk, in: Bibl. Zeitfragen II^{3}, 4, Münster i. W. 1912; Lagrange, Évangile selon s. Marc. S. CXI ff; B. Weiß, Die Geschichtlichkeit des Mk, in: Bibl. Zeit- und Streitfragen I, 3, Gr.-Lichterfelde 1905; H. Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu, Leipzig 1905; H. Poggel, Zur Glaubwürdigkeit des Mk (Verzeichnis der Vorlesungen), Paderborn 1912.

[2] Die Worte *υἱοῦ θεοῦ* fehlen in manchen Hss (auch ℵ), so daß sie einige Textausgaben und Erklärer streichen; jedoch wohl mit Unrecht. Vgl. Lagrange, Évangile selon s. Marc 3. Loisy äußert sich (Les évangiles synoptiques I [Ceffonds 1907] 389) zweifelhaft, scheint aber in: L'évangile selon Marc, Paris 1912, 55 die Echtheit anzuerkennen.

[3] In dem erheblich kürzeren Mk fehlen nur vier sonst erzählte Wunder (Mt 8, 5—13; 9, 27—34; 17, 24—27), es finden sich aber dafür auch 6, 13; 7, 32—35; 8, 22—26; 16, 16—18. 20 sonst nicht berichtete Wunder.

[4] Vgl. J. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du NT II (Paris 1884); Burgon, The last twelve verses of the gospel according to s. Marc, Oxford u. London 1871; Zahn, GK II, 2, 910 ff; Einleitung II^{3} 232 ff; Belser, Einleitung^{2} 98 ff; Jacquier, Histoire II 500—504; Lagrange, Évangile selon s. Marc 426—439.

[5] Vgl. Heer, Neue griechisch-saïdische Evangelienfragmente (Sonderdruck aus: Oriens christianus. Neue Serie II, 1, Leipzig 1912) 20 ff.

[6] Quaestio ad Marinum 1.

Hss seiner Zeit das Ev mit *ἐφοβοῦντο γάρ* endeten; und im Anschluß an ihn erklärt Hieronymus[1]: Omnibus Graecis libris paene hoc capitulum in fine non habentibus. Auch das Petrusev[2] schließt die Erzählung vom Grabesbesuche der frommen Frauen mit den Worten: *τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον.*

b) Ein kurzer Schluß, der aus zwei Sätzen besteht (die Ausführung des Engelauftrages durch die Frauen; ein Missionsbefehl), findet sich in der altlateinischen Hs k (5. Jahrhundert), mehreren griechischen Unzialen (*LTΨ*) aus dem 8.—9. Jahrhundert, einigen Minuskeln, koptischen und äthiopischen Hss. Doch steht auch der längere Schluß noch hinter den kurzen Worten oder aber, wie in der Minuskel ev. 274, vor ihnen.

c) Der geläufige längere Schluß findet sich in ACDE und den späteren Unzialen, ferner in den altlateinischen Hss (außer k), der Vulgata, sy^c, Peschittha, der memphitischen und gotischen Übersetzung. Sicher kennt ihn bereits Irenäus, der Mk 16, 19 ausdrücklich zitiert;[3] ebenso Tatian,[4] wahrscheinlich sogar Justin[5] und das apokryphe apostolische Sendschreiben aus dem 2. Jahrhundert.[6] Aus späterer Zeit ließen sich eine ganze Reihe von Zeugen nennen, so der Philosoph (Porphyrius) im Apocriticus des Macarius Magnes,[7] der Armenier Eznik,[8] Chrysostomus, Epiphanius, Didymus, Augustinus u. a.

d) Eine Erweiterung des längeren Schlusses hinter Vers 14 war bereits durch Hieronymus bekannt[9]: ein Entschuldigungswort der Jünger auf den Vorwurf des Herrn in 16, 14. Hieronymus spricht von der Bezeugung dieses Zusatzes: In quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius evangelii scribitur. Nun ist neuerdings in Akhmîm eine griechische Hs gefunden worden, die in den Besitz des Amerikaners Freer übergegangen ist. Sie stammt aus dem 4. oder 5. (nach anderen: 5. oder 6.) Jahrhundert und ist von Gregory mit W (032)

---

[1] Ep. ad Hedibiam 3.
[2] Ev Petri 57.
[3] Adv. haer. III, 10, 6.
[4] Vgl. Zahn, Forschungen zur GK I 218 f; Neue kirchl. Zeitschrift 1894, 106.
[5] Apol. I, 45. Vgl. Zahn, GK I 515.
[6] C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern 39. 224.
[7] III, 16; bei Harnack, TU XXXVII, 4, 48.
[8] Vgl. Conybeare, The Expositor 1895, II, 402.
[9] C. Pelag. II, 15; abgedruckt bei Swete, Zwei neue Evangelienfragmente (Kleine Texte Nr. 31), Bonn 1908, 9.

bezeichnet worden.[1] Hier besitzen wir den handschriftlichen Beleg für das Wort des Hieronymus, ja es findet sich darin noch mehr, nämlich eine Antwort des Herrn auf die Entschuldigung der Jünger: Die Macht des Satans sei zu Ende, es nahten sich aber andere schreckliche Dinge; dazu ein Hinweis auf den Heilstod Jesu.[2] — Dieses Stück ist offenbar ein Zusatz zu dem Markusschluß, muß aber uralt sein und weist auf den kleinasiatischen Presbyterkreis des Irenäus hin.[3] Es mag als ursprüngliche Randglosse später in den Text eingedrungen sein, um den zwischen Vers 14 und 15 bestehenden Hiatus[4] zu beseitigen. Freilich ist der Zusatz offenbar immer noch nicht vollständig aus der Quelle eingeschoben worden.[5]

Das neue Fragment verstärkt die aus dem Tatbestande der Überlieferung sich ergebende Konsequenz, daß der Schluß des Mk einerseits sehr früh irgendwelche Bedenken erregte, daß anderseits aber auch die Überzeugung lebte, Markus könne mit 16, 8 sein Ev nicht geschlossen haben. Aberle[6] betrat nun zur Lösung der Schwierigkeit folgenden Weg: Bei der Fastenpraxis in der alexandrinischen Kirche, wo man nur bis Mitternacht und nicht wie in der römischen Kirche bis zum Morgen des ersten Ostertages das Fasten ausdehnte, konnte es Bedenken erregen, den Markusschluß vorzulesen; denn das πρωΐ Mk 16, 9 schien für die alexandrinische Praxis ungünstig zu lauten, während Mt 28, 1 zu ihren Gunsten gedeutet wurde. Für die in Alexandrien entstandenen bzw. von dort abhängigen Handschriften und Übersetzungen erscheint dieser Weg wohl gangbar; bei der Vielgestaltigkeit der Überlieferung aber ist er kaum ausreichend.[7] Anderseits muß anerkannt werden, daß die indirekte Überlieferung den Schluß bis an das apostolische Zeitalter heranführt und mit dem Mk vereinigt.

In neuerer Zeit ist zuerst von Conybeare[8] darauf aufmerksam gemacht worden, daß eine armenische Evangelienhs aus dem Kloster Etschmiazin vom Jahre 989[9] hinter Mk 16,

[1] Vgl. oben S. 37; A. Sanders, Biblical World 1908, 138—142; Harnack, Theol. Literaturzeitung XXXIII (1908) 168—170; H. Koch, Der erweiterte Markusschluß und die kleinasiatischen Presbyter, in: BZ VI (1908) 266—278; Gregory, Das Freer-Logion (Versuche und Entwürfe I), Leipzig 1908.

[2] Abgedruckt u. a. bei Swete 10; BZ VI (1908) 223.

[3] Vgl. H. Koch, a. a. O.

[4] Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission 168.

[5] Vgl. Harnack und Koch a. a. O.

[6] Einleitung 59 f.

[7] Vgl. auch Jacquier, Histoire II 502 f.

[8] The Expositor 1893, II, 241—254.

[9] Vgl. oben S. 47. Ein Faksimile bei Nestle, Einführung[3], Tafel 9.

8 mit roter Tinte die Überschrift setzt: Ariston Eritzou = Des Presbyters Ariston. Durch diese Notiz, die allerdings nicht mehr auf ihre Quellen zu kontrollieren ist,[1] wird auf Aristion, den Herrenjünger und Gewährsmann des Papias, hingewiesen. Die Namen Ariston und Aristion sind gleich, da auch die syrische und armenische Übersetzung bei Eusebius (H. e. III, 39, 4) *Ἀριστίων* mit Ariston wiedergeben. Aristion verfügte als Schüler und Bekannter des Apostels Johannes über zuverlässige Kenntnisse.[2] Nach einer in der Gegenwart vielfach geteilten Hypothese soll er aus seinem eigenen Wissen heraus auf Grund von Lk (24, 13—35; vgl. Mk 16, 12—13) und Jo (20, 1—18; vgl. Mk 16, 9—11; dazu Lk 8, 2) an das aus irgendeinem Grunde unvollendet gebliebene Mk einen Schluß angehängt haben.[3] Inhaltlich paßt er mit seinen Schlußworten von der universalen Predigt der Apostel jedenfalls zur Tendenz des ganzen Ev. An seiner Kanonizität wird auch von den Vertretern dieser Ansicht nicht gezweifelt.[4] Die Erweiterung, wie sie das Freer-Logion bietet, kann sehr bald nachher aus der Umgebung des Aristion angefügt worden sein.

---

[1] J. Schäfers (BZ XIII [1915] 24 f) macht darauf aufmerksam, daß die Überschrift viel später, vielleicht 400, womöglich 500 bis 600 Jahre später in die Hs eingefügt worden ist. Damit verliert sie natürlich an Wert. Gleichwohl hält Fr. Herklotz (BZ XV [1919] 149) die Möglichkeit alter Überlieferung offen.

[2] Belser (Einleitung[2] 102) stellt ihn eine Stufe höher als Markus. Vgl. Gregory, Das Freer-Logion 29: „Was Aristion schrieb, kann ebenso gut, ebenso wahr, ebenso vertrauenswürdig sein, wie das, was Markus schrieb."

[3] Zahn will nur die Verse 14—18 auf Aristion zurückführen. Natürlich ist die Aristion-Hypothese wegen der dürftigen Nachrichten nicht zu erweisen. Lagrange (Évangile selon s. Marc 436) weist dagegen auf das Schweigen des Eusebius hin. Er selbst hält den Schluß für ein Fragment, das von einem Apostel oder wenigstens einem Herrenschüler herrührte und das unabhängig von Mk entstanden ist; frühzeitig sei es an das unvollendete Mk angehängt worden. Noch mehr entwertet würde die Aristion-Hypothese, wenn es zuträfe, daß der Verfasser eine Notiz des Moses von Chorene so verstanden habe, als wenn Ariston Sekretär des Markus gewesen wäre. Vgl. dazu Clemen, Die Entstehung des Jo, Halle 1912, 362.

[4] Vgl. Jacquier, Histoire II 504; Dentler, Histor.-politische Blätter 143[12] (1909) 399; Lagrange 433. Außer Belser und Zahn stimmen der Aristionhypothese u. a. zu: J. Schäfer, Die Evv und die Evangelienkritik[2], Freiburg 1911, 49 ff; Mader, BZ III (1905) 269 ff; Einleitung 54; Chapman, Revue bénédictine XXII (1905) 50 ff. van Kasteren (Het slot van het Marcusevangelie, in: Studiën 1916, 283—296) läßt Markus selbst aus einer älteren Quelle, die vielleicht Aristion war, den Schluß seines Ev entnehmen und verteidigt (ebd. 1917, 85—94) seine Ansicht gegen F. J. Vosté (Revue biblique 1916, 608—610). Die Bibelkommission hat am 26. Juni 1912 von den Schlußversen des Mk erklärt, daß die kritischen Gründe nicht so stark seien, quae ius tribuant affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos; vel saltem demonstrent versuum eorumdem Marcum non esse auctorem (Acta apostolicae sedis IV [1912] 463; BZ X [1912] 440).

Zahn vermutet, daß Markus sein Ev noch weiter fortsetzen wollte, daß er aber zunächst daran gehindert worden sei und das Ev nun bereits im unvollendeten Zustande zu verbreiten begonnen worden sei. Unwahrscheinlich ist die Annahme, daß der ursprüngliche Schluß verloren gegangen ist,[1] noch unwahrscheinlicher die durch Harnack inspirierte Ansicht von P. Rohrbach,[2] daß der ursprüngliche Schluß in Jo 21 verarbeitet sei.[3]

Das Lukasevangelium.

Kommentare: Schegg (Lk, 3 Bände) 1861—65; Bisping (2. Aufl. 1868); Schanz (Lk), Tübingen 1883; Knabenbauer (Cursus²) 1905; Pölzl-Innitzer (Lk², 1912); Rose 1904; Riezler, Das Ev unseres Herrn Jesu Christi nach Lk, Brixen 1900; Dausch, Die drei älteren Evv (1918); — B. Weiß (Meyer I⁹, 2) 1901; Zahn, (III) 1913; Holtzmann (Hand-Commentar I³, 1) 1901; J. Weiß-Bousset I³ 392 ff); Wellhausen, Das Ev Lucae, Berlin 1904; Klostermann (Handbuch II, 1) 1919.

98. Über Lukas (*Λουκᾶς* = *Λουκανός*),[4] den die Tradition als Verfasser des dritten Ev und der Apg nennt, haben wir teils sichere Nachrichten in der Hl. Schrift selbst, teils sind wir auf mehr oder minder wahrscheinliche Kombinationen angewiesen. Über seine Abkunft läßt sich aus Kol 4, 10. 11, wo von den „Mitarbeitern", die dem Judentume entstammen, die Rede ist, im Vergleich mit 4, 14, wo Lukas, neben Epaphras und Demas, von diesen unterschieden wird, erschließen, daß er Heidenchrist war. Die Annahme, daß er jüdischer Proselyt gewesen sei,[5] findet zwar ihre Stütze in der Vertrautheit, welche das dritte Ev mit atl Lehren und Einrichtungen zeigt; doch ist sie nicht durchaus sicher, da diese Eigentümlichkeit auch in der Anlehnung an benutzte Quellen (1, 1 ff) ihre Erklärung finden kann. Die Meinung

[1] Vgl. Zahn, Einleitung II³ 238 f.

[2] Der Schluß des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien-Kanon und der kleinasiatische Presbyter, Berlin 1894.

[3] Vgl. dagegen Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Jo 21, Leipzig 1904, 94—156.

[4] Die altlateinischen Hss a ff² i, ferner Cyprians Testimonia, Priscillian u. a. haben die Überschrift: Secundum Lucanum. Zu der Kontraktion des Namens vgl. analoge Beispiele bei Buttmann, Grammatik des ntl Sprachgebrauchs, Berlin 1859, 18 und Winer-Schmiedel, Grammatik des ntl Sprachidioms⁸ 74. 143. Die Identifizierung mit Lucius von Cyrene (Apg 13, 1) oder dem Röm 16, 21 erwähnten „Verwandten" Pauli, Namens Lucius (vgl. bei Origenes, Com. in ep. ad Rom X, 39; Baronius, Cornelius a Lap.), ist unzulässig. Ramsay (Expositor VIII, 4 [1912] 502—507) möchte den Namen Lukas auf Grund von antiochenischen Inschriften als griechischen Kosenamen für Lukios dartun. Vgl. dagegen Zahn, Das Ev des Lk 734—738.

[5] So Isidor, Hug, Maier, Langen, Bisping u. a.

ferner, daß Lukas zur Zahl der 70 (72) Jünger gehört habe[1] und jener Ungenannte gewesen sei, der mit Kleophas den Herrn nach Emmaus begleitete,[2] ist mit dem Prologe des Ev kaum in Einklang zu bringen.[3] Nach Kol 4, 14 war er Arzt; auch im Muratorischen Fragment[4] und bei Eusebius[5] wird er so genannt. Ferner gibt Eusebius[6] an, daß seine Heimat Antiochien war. Seit Theodor Lektor (6. Jahrhundert) ward er im Mittelalter für einen Maler gehalten.[7]

In der Begleitung des Heidenapostels Paulus finden wir Lukas zuerst, da jener in Troas durch ein nächtliches Gesicht — ein mazedonischer Mann stand vor ihm und bat ihn, herüberzukommen und zu helfen — bestimmt wurde, nach Mazedonien zu gehen. Da fährt denn der Verfasser der Apg (16, 10) fort: „Alsbald suchten wir nach Mazedonien zu reisen, in der Überzeugung, daß Gott uns berufen." Mit Apg 16, 10 beginnt somit der erste der sogenannten Wirberichte.[8] Diese vier Stücke (Apg 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16) erzählen in der ersten Person der Mehrzahl und enthalten das Reisetagebuch des hl. Lukas, das er in der Begleitung des Apostels niedergeschrieben hat. In dem Augenblicke also, da Paulus sich anschickte, nach Europa zu gehen, tritt Lukas als sein Begleiter auf. Nach dem weiteren

---

[1] So nehmen Adamantius (Dialogus, ed. Bakhuyzen 10. 14), Epiphanius (Haer. XX, 4; LI, 11), Gregor d. Gr. (Praef. in Iob 1, 2. 3), Euthymius, Theophylakt, Hug u. a. wegen des Berichtes Lk 10, 1 ff an.

[2] So Gregor, Theophylakt und Godet wegen Lk 24, 13 ff. Man findet darin eine Parallele zu dem Nichtnennen des Namens jenes Jünglings, den man für Markus hält (Mk 14, 51 f), und zu der Weise, wie Johannes über sich selbst redet.

[3] Im Muratorischen Kanon heißt es (Zeile 6 f): Dominum tamen nec ipse vidit in carne.

[4] Schwierig sind die weiteren Angaben: cum eo paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumsisset. Iuris hat man auf das Evangelium, secundum auf Lukas im Verhältnis zu Paulus bezogen. Zahn (GK II 25 ff) schlägt mit Bunsen die ansprechende Konjektur vor: cum eum Paulus quasi itineris studiosum secum adsumsisset. Bücheler liest: litteris studiosum. Vgl. Lietzmann, Kleine Texte 1² (Bonn 1908) 5. Ein Mitglied des mithrischen Klerus nennt sich in seiner Grabschrift: studiosus astrologiae. Vgl. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum², Leipzig und Berlin 1914, 197.

[5] H. e. III, 4, 6: *Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας, τὴν ἐπιστήμην δὲ ἰατρός.*

[6] Vgl. die vorige Anm. Ebenso Julius Africanus, Hieronymus u. a.

[7] Vgl. auch Simon Metaphrastes, Vita Lucae 6 (Migne, P. gr. CXV 1136). Vgl. v. Dobschütz, Christusbilder, in: TU, Neue Folge III (Leipzig 1899) 267**—280**.

[8] Nach dem Codex D (vgl. unten das Kapitel über die Apg Nr. 125) beginnt das „Wir" schon 11, 28 und wird von manchen Erklärern (V. Weber, Wendt, Norden u. a.) auch für ursprünglich gehalten. Dann ist es eine Stütze für die antiochenische Heimat des Lukas.

Berichte der Apg scheint es, daß er in Philippi zurückblieb und sich bei der Rückkehr Pauli aus Griechenland gelegentlich der dritten Reise ihm wieder anschloß. Apg 16, 40 nämlich berichtet in der 3. Person (ἐξῆλθαν), und erst 20, 5 wird der Reisebericht in der 1. Person wieder aufgenommen. Lukas folgte dem Apostel zunächst nach Jerusalem und Cäsarea, in dessen Nähe er sich jedenfalls aufhielt, und dann nach Rom, um bei ihm, abgesehen etwa von einer kürzeren Unterbrechung,[1] während der ersten und zweiten Gefangenschaft auszuharren.[2] Die äußeren Schicksale lassen uns Lukas, den Schüler Pauli, so recht als für die Heiden berufen und herangebildet erkennen. Über seine weitere Tätigkeit sind die Nachrichten unsicher.[3] Besonders werden Achaja und Bithynien als Schauplatz genannt. Nach Gregor von Nazianz,[4] als dem ältesten Zeugen, erlitt er den Märtyrertod. Die Kirche feiert sein Fest am 18. Oktober.

99. Inhalt des Lk. Wie Mt schickt auch Lk der öffentlichen Tätigkeit Jesu eine Vorgeschichte voraus. Darauf berichtet er von Jesu öffentlichem Wirken in Galiläa, auf der Wanderung nach Jerusalem, in Judäa und Jerusalem und schließt mit der Geschichte des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu. So lassen sich vier Teile unterscheiden.

Die Vorgeschichte erzählt nach kurzem Vorwort (1, 1—4) die Geschichte der Kindheit (1, 5—2, 52) und die unmittelbare Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu (3, 1—4, 13).

I. Jesu öffentliches Wirken in Galiläa (4, 14—9, 50).

1. Wirken bis zur Apostelwahl (4, 14—6, 11). Von dem feindlich gesinnten Nazareth (4, 14—30) begibt sich Jesus nach Kapharnaum. Dort beruft er die ersten Jünger und befreit Besessene und Kranke von Not und Elend (4, 31—5, 16); aber die Schriftgelehrten und Pharisäer nehmen an seinen Wohltaten Anstoß, so an der Heilung des Gelähmten unter gleichzeitiger Sündenvergebung, an der Berufung des Zöllners, am Ährenrupfen und an der Wiederherstellung einer verdorrten Hand am Sabbat (5, 17—6, 11).

2. Apostelwahl und ferneres Wirken Jesu (6, 12—9, 50). Der Widerspruch, den sein Wirken findet, hält Jesus

[1] Es kann dies daraus gefolgert werden, daß Lukas im Phil nicht genannt wird.

[2] Vgl. Apg 16, 9 ff; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16; Kol 4, 14; Phm 24; 2 Tim 4, 11.

[3] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 193 ff.

[4] Oratio IV contra Julianum I, 69.

nicht ab, durch die Apostelwahl die Grundlegung seiner Kirche vorzunehmen und in der Bergpredigt die magna charta seines Reiches zu entrollen (6, 12—49). Und obwohl ein großer Teil der Juden ihn ungläubig zurückweist, zeigt er sich doch als barmherziger Helfer in den verschiedensten Nöten, besonders als Erlöser aus der Knechtschaft der Sünde (7, 1—8, 3). Ganz besondere Sorgfalt verwendet er auf die Heranbildung seiner Jünger, die er durch viele Wunder im Glauben stärkt und immer tiefer in das Verständnis seiner Lehre einführt (8, 4—9, 50).

II. Jesu Wirken auf der Wanderung nach Jerusalem (9, 51—18, 34).

1. Vorbereitung der Apostel auf ihren Beruf (9, 51—13, 9). Jesus legt den Aposteln unbedingte Hingabe an ihn und opfermutige Arbeit für sein Reich ans Herz (9, 51—10, 24), lehrt sie wahre Gottes- und Nächstenliebe und muntert sie zum beharrlichen Gebete auf (10, 25—11, 13). Nach einer Strafrede gegen das Volk und die Pharisäer (11, 14—54) mahnt er die Jünger zur Standhaftigkeit in der Erfüllung ihrer künftigen Aufgabe wie zur Losschälung vom Zeitlichen (12, 1—53) und ermuntert sie zur richtigen Verwendung der Gnadenzeit (12, 54— 13, 9).

2. Das Reich der Barmherzigkeit und Güte (13, 10—18, 34). In mehreren Parabeln zeigt der Herr, daß an Stelle der selbstgerechten Juden die verachteten Heiden und Sünder zum Reiche Gottes berufen werden (13, 10—15, 32). Sodann hebt er die Bedeutung des Reichtums (16, 1—31) und des Glaubens im Reiche Gottes hervor (17, 1—21), ermuntert die Jünger aufs neue zur Wachsamkeit, zum Gebet, zur Demut und freiwilligen Armut (18, 1—34).

III. Jesu Wirken in Judäa und Jerusalem (18, 35—21, 38.)

Nachdem Jesus in Jericho Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit erwiesen (18, 35—19, 27), hält er seinen feierlichen Einzug in die jüdische Hauptstadt (19, 28—48), kündigt den ungläubigen und feindseligen Hierarchen die Verwerfung der jüdischen Nation und den Übergang des Reiches Gottes an die Heiden an (20, 1—21, 4) und weissagt den Untergang der Stadt Jerusalem und das Ende der Welt (21, 5—38).

IV. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (22, 1—24, 53).

Während Judas mit den Hohenpriestern über den Verrat verhandelt, setzt Jesus zum ewigen Andenken an sein Leiden

die Eucharistie ein (22, 1—38), erleidet unschuldig den Kreuzestod (22, 39—23, 56) und überträgt nach seiner Auferstehung den Aposteln die Weltmission (14, 1—53).

100. Die nächste Frage besteht darin, ob die traditionellen Angaben über die Person des hl. Lukas im Ev ihre Bestätigung finden.

Bis zum Muratorischen Fragment zurück läßt sich die Tradition verfolgen, daß Lukas als Schüler des hl. Paulus sein Ev geschrieben habe. „In seinem Namen" und nach dem „Sinne Pauli" habe jener es verfaßt.[1] „Und Lukas", sagt Irenäus,[2] „ein Begleiter des Paulus, *τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο.*" Den Paulusschüler erkennen in Lukas auch Tertullian[3] und Origenes;[4] nach Eusebius[5] und Hieronymus[6] vermuteten damals einige, daß Paulus, wenn er von seinem Evangelium rede (2 Tim 2, 8), das Lk gemeint habe. Schon Origenes[7] dachte bei 2 Kor 8, 18 an das dritte Evangelium und berief sich dafür auf die Tradition. Ebenso läßt Chrysostomus[8] den hl. Paulus seinen Schüler 2 Kor 8, 18 lobend erwähnen. Diese im Laufe der Zeit sich steigernde Betonung des Abhängigkeitsverhältnisses des Lukas von Paulus dürfte in dem Bestreben seinen Grund gehabt haben, Paulus als Bürgen für das Ev zu besitzen. Wenn man dabei nun auch zu weit gegangen ist, so ist doch im wesentlichen der paulinische Charakter stets anerkannt worden.[9] Man verweist dabei mit Recht auf eine mehr als auffallende sprachliche Ähnlichkeit zwischen Paulus und Lukas in Wortschatz und Satzbau,[10] auf die Übereinstimmung in Begriffen und Gedanken,[11] besonders in den

---

[1] Siehe oben S. 202.
[2] Vgl. oben S. 206.
[3] Adv. Marc. IV, 5.
[4] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 6; Hom. 1 in Lc.
[5] H. e. III, 4, 7.
[6] De viris ill. 7.
[7] Hom. 1 in Lc.
[8] In act. apost. hom. 1, 1.
[9] In der Gegenwart wird er allerdings wiederholt zu sehr abgeschwächt. Vgl. z. B. Jülicher, Einleitung[6] 291 f.
[10] Herausgehoben seien hier als Beispiele solcher Worte, die nur bei Lk und Paulus im NT vorkommen: *αἰφνίδιος, αἰχμαλωτίζειν, ἀνακρίνειν, ἄνοια, ἀνόητος, ἀπειθής, κατηχεῖν, ὀψώνιον* u. a. Eine ganz ungewöhnliche Übereinstimmung in der Wahl der Worte besteht zwischen Lk 1 und 2 und Röm 9—11. Vgl. hierzu die Zusammenstellung bei Grimm, Die Einheit der vier Evv 104. Im ganzen haben Lk und Paulus 84 Worte gemeinsam, die sich sonst in den Evv nicht finden; Mt und Paulus dagegen nur 29, Mk und Paulus 20, Jo und Paulus 17. Vgl. die Berechnung bei Hawkins, Horae synopticae[2], Oxford 1909; Harnack, Lukas der Arzt 14 f A. 1.
[11] Z. B. Lk 11, 49 und 1 Kor 1, 24; 2, 7; Eph 3, 10 (*σοφία*); Lk 6, 39

Berichten über die Einsetzung des Altarssakramentes (Lk 22, 19. 20 und 1 Kor 11, 24 ff) und auf die Erwähnung der Erscheinung des Auferstandenen, die Petrus hatte (Lk 24, 34 und 1 Kor 15, 5). Doch diese Momente übertrifft an Bedeutung die Tatsache, daß sich durch das ganze Lk dieselbe leitende Idee zieht, die sich in den Hauptbriefen des Apostels Paulus, besonders in seinem eigentlichen Berufsbriefe, dem Röm, findet.[1] Dieses Sendschreiben preist nämlich nicht nur die Universalität des Evangeliums (1, 16), sondern schildert auch, wie der Unglaube der Juden zur Veranlassung für die Berufung der Heiden wird, und jene nun erst, nach diesen, zum Heile gelangen können (9–11). Ebenso zeigt Lukas, daß das Erlösungswerk für alle Menschen bestimmt ist, daß aber Jesus zunächst, wenn auch nicht ohne alle Hoffnung auf Sinnesänderung in der Zukunft, von den Juden verworfen und so von den Heiden aufgenommen ward. Diese Tendenz verleugnet auch die Vorgeschichte Jesu nicht. Die Worte des Engels an Maria (1, 33), die der hl. Jungfrau im Magnificat (1, 50. 54. 55) und die des Zacharias (1, 78. 79), welche alle von dem Reiche und der Barmherzigkeit des Erlösers reden, zielen über die Grenzen des Volkes Israel im engeren Sinne hinaus. Noch deutlicher findet der Gedanke von der Universalität des Erlösungswerkes seinen Ausdruck in dem Lobgesang der himmlischen Heerscharen (2, 14), und ganz besonders in dem Dankgebet des greisen Simeon (2, 31. 32), der auch zugleich die Scheidung in Israel für und wider den Messias weissagt (2, 34). Im Hinblick auf diesen letzten Gedanken ist für das Lk charakteristisch, daß die Scharen der Juden[2] vom Vorläufer als *γεννήματα ἐχιδνῶν* angeredet und auf die Möglichkeit der Verwerfung der bloß natürlichen Kinder Abrahams hingewiesen (3, 7. 8), Zöllner und Heiden aber aufgenommen werden (3, 12 ff). Die Zurückführung des Stammbaumes Jesu auf Adam und Gott[3] sowie die Eigenartigkeit in der Auswahl der vermittelnden Glieder erklären sich leicht aus der universalistischen Tendenz des Ev. Und erkennt man in der Geschichte der Siege Jesu über den

---

und Röm 2, 19; Lk 10, 7 und 1 Tim 5, 18; Lk 10, 8 und 1 Kor 10, 27; Lk 10, 20 und Phil 4, 3; Lk 12, 42 und 1 Kor 4, 1; 2 Tim 2, 15; Lk 20, 38 und Röm 14, 8; Lk 21, 36 und Eph 6, 18 u. a.

[1] Vgl. dazu Meinertz, Das Lukasevangelium, in: Bibl. Zeitfragen III[3], 2 (Münster i. W. 1912) 28 ff; Jesus und die Heidenmission 189 ff. Gegen die Bestreitung der universalen Tendenz bei Lukas durch Spitta (Jesus und die Heidenmission, Gießen 1909) vgl. außerdem: Meinertz, Jesus als Begründer der Heidenmission, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 1 (1911) 21–41.

[2] Vgl. dagegen Mt 3, 7 ff, wo diese Anrede nur den Führern des Volkes gilt. Vgl. oben S. 218.

[3] Vgl. Röm 8, 29 (Kol 1, 18): „Der Erstgeborene unter vielen Brüdern".

Versucher das Bild der ganzen Heilsgeschichte, dann könnte fast die Umstellung der zweiten und dritten Versuchung bei Lk im Vergleich mit Mt beabsichtigt erscheinen: ein Hinweis auf die tatsächliche Reihenfolge, in der zuerst die Heiden und dann die Juden der Gewalt des Satans entrissen werden (4, 5—12). Bei der Schilderung des Auftretens Jesu in Nazareth endet seine Rede in dem Hinweis auf die Berufung der Nichtjuden (4, 24 ff). Petrus soll, wie es ganz allgemein lautet, „Menschen fischen" (5, 10); die Bergpredigt wendet sich auch an Heiden (6, 17), enthält aber zugleich den vierfachen Weheruf, durch den das Judentum jener Zeit in seinem unversöhnlichen und verhängnisvollen Gegensatze zum Reiche Christi gezeichnet wird (6, 24—26). In einem noch helleren Lichte als bei Mt erscheint in der lukanischen Darstellung der Glaube des heidnischen Hauptmannes (7, 3—9). Bemerkenswert ist ferner der Bericht, daß der im Lande der Gerasener geheilte Besessene vom Herrn zurückgeschickt wird, um ein Vorbote für die spätere Verkündigung des Evangeliums zu sein (8, 39). Der Gedanke an einen größeren Kreis von Gesandten Jesu dürfte Lukas zur Aufnahme der ihm allein eigenen Erzählung von der Aussendung der 70 (72) Jünger (10, 1 ff) veranlaßt haben. Dabei mag die Absicht mitgewirkt haben, zu zeigen, daß auch der Herr selbst schon ein Beispiel dafür gegeben hat, was Paulus inmitten der Heiden wiederholt zu tun sich veranlaßt gesehen hatte, nämlich Mitarbeiter zu bestellen.

Im zweiten Teile des Ev, der die Vollendung des Werkes Jesu in Judäa und Jerusalem erzählt, wird das verblendete Volk der Juden *γενεὰ πονηρά* benannt (11, 29 ff), dem unfruchtbaren Feigenbaum (13, 6—9), dem schal gewordenen Salz (14, 34 f) und solchen, die ihren König verwerfen und dafür gestraft werden, verglichen (19, 14. 27; vgl. 17, 25 und 23, 1. 4. 14). Sein Bild wird in den „Reichen" und jenen, die nicht glauben, auch wenn einer von den Toten aufersteht, vorgeführt (16, 19—31). Und wenn den jüdischen Zeitgenossen gesagt wird, daß „die letzten die ersten und die ersten die letzten sein werden" (13, 30), so ist in diesen Worten nicht nur die Berufung der Heiden ausgesprochen, sondern auch enthalten, daß die Hoffnung auf eine dereinstige Bekehrung des jetzt ungläubigen Volkes nicht ausgeschlossen ist. Dasselbe ist aus dem Ausspruche (13, 35): „Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr sagt: Gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn" zu folgern; denn es werden hiernach die Juden dereinst doch noch solch gläubige Worte sprechen. Wie der Röm (Kap. 11) die vollkommenste Offenbarung der Barmherzigkeit als das letzte Ziel der Heilsgeschichte

erklärt, so wird auch im Lk unverkennbar die Güte und Barmherzigkeit Jesu dem Leser vor die Seele geführt, wie sie der Sünderin (7, 36—50), dem Zachäus (19, 1—10) und dem reumütigen Schächer am Kreuze (23, 42. 43) zuteil ward, und wie sie in den Gleichnissen vom Pharisäer und Zöllner (18, 10—14) sowie vom verlorenen Sohne (15, 11—32), besonders aber in dem Gebete Jesu am Kreuze für seine Feinde (23, 34) Ausdruck findet. Als Zweck der Sendung der Apostel wird (24, 47) die Predigt von der Vergebung der Sünden hervorgehoben.

Mit dem Erweis des paulinischen Charakters des Lk ist die wichtigste Angabe der Tradition über Lukas als Schüler und Mitarbeiter des Apostels bestätigt. Nun wird von kritischer Seite gern die Behauptung aufgestellt, daß trotzdem das Ev nicht von Lukas herrühre.[1] Das einzige, was sicher von Lukas geschrieben worden sei, seien die Wirberichte der Apg.[2] Dagegen gehörten die übrigen Teile der Apg und das ganze Lk einem späteren Pauliner an, der die lukanischen Stücke in sein Werk aufgenommen habe. Indes hat vor allem Harnack in glänzenden Untersuchungen Sprache und Wortschatz der Wirberichte mit den übrigen Teilen des lukanischen Werkes verglichen und ist zu dem unumstößlichen Resultat gekommen, daß es sich hier um den gleichen Verfasser handeln müsse.[3] Also ist auch von dieser Seite aus die lukanische Autorschaft des Ev erwiesen.

Ferner bestätigt das Ev die Angabe der Tradition, daß Lukas aus dem Heidentum herstammte. Seine Sprache ist die des gebildeten Griechen, was schon dem hl. Hieronymus aufgefallen ist.[4] Die ersten vier Verse bilden „die bestgeschriebene Periode im ganzen NT“,[5] und auch sonst verbessert Lukas den semitisierenden Evangelienstil nach der sprachlichen Seite, ohne ihm freilich seine charakteristische Eigenart zu nehmen. Ja, es ergibt sich aus dem Vergleich der lukanischen Sprache mit der Kunstsprache der griechischen Ärzte (Hippokrates, Dioskorides, Aretaeus, Galenus), daß der

---

[1] Vgl. Jülicher, Einleitung[6] 394 f. S. 406 nennt er die andere Auffassung sogar „abenteuerlich“. Ebenso Overbeck, Weizsäcker, v. Soden, J. Weiß, Clemen u. a.

[2] Vgl. oben S. 246.

[3] Lukas der Arzt 19 ff; Neue Untersuchungen zur Apg und zur Abfassungszeit der synopt. Evv 1—21. Das ziffernmäßige Resultat ist kurz dies: Es gibt in den 97 Versen der Wirstücke etwa 130 Worte oder Redensarten an 190 Stellen, die mit dem Lk oder den übrigen Teilen der Apg oder mit beiden gemeinsam sind, während sie bei Mt, Mk und Jo fehlen.

[4] Ep. 20, 4 ad Damasum.

[5] Norden, Die antike Kunstprosa II[2] 483; vgl. Blass, Grammatik des ntl Griechisch[2] 286.

Verfasser mit ihr weitgehend vertraut ist.[1] Also auch die Traditionskunde vom ärztlichen Berufe des Lukas ist damit erhärtet. Das alles ist ein durchschlagender Beweis für die Echtheit des Lk.

101. Der paulinische Charakter des dritten Ev bestimmt uns, die Leser dementsprechend in den vom hl. Paulus unterwiesenen Gemeinden zu suchen und sie vornehmlich in Heidenchristen zu erkennen.[2] Daran ändert nichts, ob wir unter dem angeredeten Theophilus eine Personifikation (= jeder, der Gott lieb hat) oder eine Einzelperson zu verstehen haben. Denn auch in diesem letzten Falle, der vor allem wegen der ehrenden Anrede *κράτιστε* (Lk 1, 3) entschieden vorzuziehen ist, sollte das Ev gewiß kein bloßes Privatschreiben bleiben, sondern der Sorge des Theophilus zur weiteren Verbreitung anvertraut sein. Wo Theophilus seinen Wohnsitz hatte, ist nicht sicher; vielfach denkt man an einen hohen römischen Beamten in Rom selbst.[3]

102. Über den Zweck des Ev und über die Art und Weise seiner Durchführung unterrichtet uns der Verfasser durch sein vorausgeschicktes Vorwort.

Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß Paulus in seiner Predigt den Zuhörern ein Bild von Jesus Christus in lebendiger Weise vorführte.[4] Daß er dabei insbesondere jene Seiten heraushob, welche die Übereinstimmung mit dem zeigten, was er selbst lehrte, erscheint als selbstverständlich, war aber auch durch die Bedürfnisse der Heidenchristen veranlaßt. Die Tatsache nämlich, daß gerade Israel des für alle Menschen bestimmten Heiles verlustig ging, konnte nur zu leicht

---

[1] Vgl. Lk 4, 38 von der Schwiegermutter des Petrus: *ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ* gegenüber Mk 1, 30: *κατέκειτο πυρέσσουσα*. Die Unterscheidung zwischen großem und kleinem Fieber findet sich auch bei Galenus. Ebenso ist *συνέχεσθαι* von Ärzten gern gebraucht. Lk 22, 50. 51 weiß genau anzugeben, daß das rechte Ohr des Malchus abgeschlagen wurde und daß Jesus es angeheilt hat. Vgl. Hobart, The medical language of St. Luke, Dublin 1882; Harnack, Lukas der Arzt 9 ff. 122 ff. Auch P. W. Schmidt (Die Apg bei de Wette-Overbeck und bei Adolf Harnack, Basel 1910 [in: Festschrift . . . der Universität Basel] 18 f), der mit anderen Zweifeln erhebt, muß „eine gute Vertrautheit mit ärztlicher Kunst und Terminologie von damals" anerkennen.

[2] Die mehrfach gemachte Beobachtung, daß Lukas eine gewisse Vorliebe zeige für Erzählungen, in die Frauen verflochten sind (1 und 2; 7, 11 ff; 10, 38 ff; 11, 27; 23, 27 ff), könnte vielleicht aus der Absicht erklärt werden, die durch Christus dem Weibe wiedergegebene Würde, die es im Heidentume verloren hatte, erkennen zu lassen.

[3] Es ist fraglich, ob der in den Pseudo-Klementinen (Recogn. X, 71) genannte Theophilus in Antiochien mit dem Adressaten des Lk identisch ist. Vgl. dagegen Belser, Einleitung[2] 130 ff.

[4] Vgl. Gal 3, 1: *οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη.*

Bedenken erregen. Und wirklich sehen wir den Apostel sich damit in seinem eigentlichen Berufsbriefe befassen, indem er den Römern erklärte (9—11), wie der verschuldete Unglaube der Juden die Begnadigung der Heiden veranlaßte, wie aber die jetzige Verwerfung jener keine hoffnungslose sei, und wie die Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit in der Bekehrung des jetzt widerstrebenden Volkes ihren Abschluß finden werde. Darum ist es nicht zufällig, daß namentlich zwischen dem genannten Abschnitt des Röm und dem Lk eine große Ähnlichkeit auch hinsichtlich des Sprachschatzes besteht.[1] Das Lk will ja seine Leser im Glauben an die mündlich empfangenen Wahrheiten und besonders in der Überzeugung von der Richtigkeit der paulinischen Predigt vom Leben Jesu befestigen: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν* (1, 4). So muß Lukas gerade auf Grund anderer einwandfreier Zeugen eine Erzählung von Jesu Leben und Wirken bieten, um so zu zeigen, daß sie sich mit der paulinischen in allen wesentlichen Zügen decke.

Er spricht (1, 1 ff) zunächst von „vielen", welche sich in schriftlichen Darstellungen dessen versucht hatten, was aus dem Leben Jesu zum Gegenstande der mündlichen Überlieferung gemacht worden war (*ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν . . . καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν κτλ.*). Es wird über sie durchaus nicht ein geringschätzendes oder gar verwerfendes Urteil gefällt. Denn Lukas betrachtet sie in gewisser Art als Vorbilder für sich selbst (*ἔδοξε κἀμοί*), wenn er auch mehr bieten zu können glaubt. Insbesondere anerkennt er die Glaubwürdigkeit der Berichte, die sich auf „Augenzeugen und Diener des Wortes", falls sie solche „von Anfang an" waren, stützten. Zwar sagt Lukas nicht ausdrücklich, daß er solche schriftliche Darstellungen benutzt habe; wenn wir aber die weiteren Worte beachten, daß er „von Anfang an allem sorgfältig" gefolgt sei, so versteht es sich von selbst, daß er nicht bloß mündliche, sondern auch schriftliche Quellen, soweit sie ihm bekannt wurden, verwertet hat.[2] Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß das Mk die erste und grundlegende von den schriftlichen Quellen war. Lk nimmt fast das ganze Mk (mit Ausnahme von Mk 6, 45—8, 26) in seine Darstellung auf, unterbricht den aus Mk entnommenen Stoff allerdings an zwei Stellen durch die Einschübe 6, 20—8, 3 und besonders 9, 51—18, 14, den sogen. Reisebericht. Ferner lag der Kindheitsgeschichte eine semitische Quelle

[1] Vgl. oben S. 249 A. 10.
[2] Vgl. Meinertz, Das Lukasevangelium[2] 16 ff.

zugrunde, wie der semitisierende Stil[1] beweist. Jedenfalls hat Lukas auch die von ihm ganz allein mitgeteilten Erzählungen aus schriftlichen Quellen geschöpft. Nur läßt sich nicht mit Sicherheit angeben, ob es sich um eine zusammenhängende oder mehrere einzelne Quellen handelt. Am schwierigsten ist das Verhältnis zwischen Mt und Lk zu entscheiden. Eine direkte Bezugnahme hat triftige Gründe gegen, andere aber auch für sich. Die Entscheidung hängt mit der synoptischen Frage als solcher zusammen.[2] Ob die verschiedenen Papyrusfragmente mit Jesusworten (Logia),[3] insbesondere das dem 3. Jahrhundert angehörige Faijum-Fragment mit seiner Parallele zu Mt 26, 30—34[4] auf die vorlukanische Zeit zurückgehen, ist teils ausgeschlossen, teils unbeweisbar.

Daß übrigens die Predigt des hl. Paulus zu den im Prologe genannten Überlieferungen gehört habe, erscheint mit den Worten *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι* nicht vereinbar. Außerdem verlangte die Beweisführung für den uns schon bekannten Zweck des Ev, auf nicht paulinische Quellen zurückzugehen. Der naturgemäße Zusammenhang dagegen zwischen dem gesteckten Ziele und dem zu seiner Erreichung dienenden Mittel, nämlich dem von den „Augenzeugen" und „Dienern des Wortes" gebotenen Materiale, mußte dem ganzen Ev wieder den bereits erkannten paulinischen Charakter aufprägen.

Zu den genannten Vermittlern des Stoffes für das dritte Ev sind zunächst die Apostel und dann die Jünger des Herrn zu zählen. Bei der Allgemeinheit der Ausdrücke aber, die Lukas gewählt hat, ist es sicher nicht fehlgegriffen, wenn wir den Kreis der Gewährsleute auch auf die sonstige Umgebung Jesu ausdehnen. Von diesen manche zu treffen, hatte Lukas besonders während der zwei Jahre der Gefangenschaft Pauli in Cäsarea reichlich Gelegenheit; blieb er doch während dieser Zeit in der Nähe des Apostels und konnte so auch mit Jerusalem in Beziehung treten. Man mag hier an Jakobus, „den Bruder des Herrn", und andere Zeugen der Auferstehung Jesu denken (1 Kor 15, 6 f). Vielleicht kommen auch der Oberzöllner Zachäus (Lk 19, 1 ff) und einige von den frommen Frauen, wie Johanna (Lk 8, 3), in Frage. Vor allem führen manche Spuren von Lukas zum

---

[1] Man vgl. den auffallenden Gegensatz zwischen Lk 1, 1—4 (der klassischen Periode) und 1, 5.

[2] Vgl. unten S. 268 f.

[3] Vgl. unten Anhang I.

[4] So meinte u. a. Bickell, Zeitschrift für kathol. Theologie IX (1885) 498—504.

Apostel Johannes.[1] Die Gottesmutter wird Lukas nicht mehr persönlich getroffen haben. Doch hat sie, wie Lk 2, 19. 51 andeutet, dem Verfasser der judenchristlichen Quelle in Lk 1 und 2 offenbar den Stoff mitgeteilt.

In der Gegenwart ist wiederholt behauptet worden, daß Flavius Josephus einen Einfluß auf Lukas ausgeübt habe.[2] Infolgedessen könnte unser Ev auch erst nach dem Jahre 100 entstanden sein, da des Josephus Schriften dem Ende des ersten Jahrhunderts angehören. Wohl liegen Ähnlichkeiten sprachlicher und stilistischer Art vor; allein Belser weist überzeugend nach, daß sie auf gemeinsame Quellen zurückzuführen sind, nämlich auf den allgemeinen griechischen Sprachgebrauch und absichtliche Anlehnung an die Sprache der Septuaginta. Die sachlichen Berührungen, die sich zwischen beiden Schriftstellern finden,[3] sind nicht beweisend und erklären sich aus der mündlichen Überlieferung, zumal erhebliche Unterschiede in der Berichterstattung vorliegen. Es ist sogar schon die allerdings nicht stark zu begründende Hypothese aufgestellt worden, daß Josephus, der später als Lukas in Rom schrieb, sein Ev gekannt und benutzt habe; jedoch habe er in diesem Falle manches verschwiegen oder geändert, weil es den Christen wertvoll war.[4] Die Weise, wie er über den Täufer und besonders über Christus selbst redet, bzw. nicht redet, kann aus dieser Tendenz erklärt werden.[5]

---

[1] Vgl. besonders Cladder, Unsere Evv 168 f. 180 ff.

[2] So von Hausrath, Keim, Holtzmann, Steck, Clemen und Krenkel, Josephus und Lukas; der schriftstellerische Einfluß des jüdischen Geschichtsschreibers auf den christlichen, Leipzig 1894; B. Brüne, Flavius Josephus und seine Schriften usw., Gütersloh 1913. Dagegen vgl. besonders Belser, Lukas und Josephus, in: Theol. Quartalsschrift LXXVII (1895) 634—662; LXXVIII (1896) 1—78; Einleitung[2] 194 ff; Zahn, Einleitung II[2] 400 f. 421 f; A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert, in: NtA VIII, 3—5 (1921) 62—65.

[3] Vgl. Belser, Theol. Quartalschrift LXXVIII (1896) 48 ff. Dagegen werden manche dafür ausgegeben, die keine sind, so Lk 2, 1 ff; 3, 1 f; 3, 14; 22, 25; 24, 13 und Apg 5, 36. 37. Vgl. Belser, ebda 1 ff.

[4] Vgl. Belser 76 f. 78.

[5] Über den Täufer: Ant. XVIII, 5, 2; über Christus: Ant. XX, 9, 1 und besonders XVIII, 3, 3. Die letztere Stelle wird meistens für unecht (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[3] 544 ff), von einigen für interpoliert (G. A. Müller, Christus bei Jos. Flavius[2] Innsbruck 1895), von manchen auch für echt gehalten (Seitz, Christuszeugnisse, Köln 1906, 9 ff; Histor. Jahrbuch XXXV [1914] 821—831). Mit voller Bestimmtheit läßt sich die Frage nicht entscheiden. Hat doch auch J. Weiß (Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?, Tübingen 1910, 89) die Möglichkeit der Echtheit zugegeben und Harnack (Internationale Monatsschrift VII [1913] 1037—1068) sie im Anschluß an Burkitt (Theol. Tijdschr. XLVII [1913] 135 ff) verteidigt. Dagegen besonders E. Norden (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XXXI [1913] 637—666). Auch sonst ist neuerdings viel über die Stellen geschrieben worden. Die Texte s. bei Aufhauser, Kleine Texte Nr. 126, Bonn 1913.

Der Prolog besagt weiterhin, daß der Stoff „der Reihe nach" mitgeteilt werde. Der Ausdruck καθεξῆς ist seinem Wortlaute nach zunächst von der chronologischen Ordnung zu verstehen.[1] Doch hat man ihn in seiner Bedeutung oftmals übertrieben. Sicherlich ist Lukas ein gewissenhafter Schriftsteller, der allem von Anfang an (ἄνωθεν) nachgegangen ist und es sorgfältig (ἀκριβῶς) erforscht hat, der seinen Stoff mit der Zeitgeschichte verknüpft (1, 5; 2, 1 f; 3, 1), der eine Fülle von Namen zu nennen weiß, der wiederholt chronologisch und sachlich genauer erzählt als seine Vorgänger.[2] Gleichwohl ist die Chronologie ihm nicht die Hauptsache, vor allem will er und kann er keinen chronikmässigen Bericht liefern. Gerade mit Rücksicht auf seine Quellen — man denke an Mk — war es ihm gar nicht möglich, überall chronologische Gesichtspunkte in den Vordergrund zu stellen. Und es ist ein Zeichen seiner Gewissenhaftigkeit, daß er sich dann mit allgemeinen Angaben begnügt (z. B. 5, 12. 17; 7, 11; 8, 22) und keine Genauigkeit vorgibt, wo sie nicht zu erreichen war. Oft genug ist sein καθεξῆς nur ein geordnetes Zusammenstellen des an verschiedenen Stellen sich findenden Stoffes, manchmal unter rein sachlichen Gesichtspunkten oder gar auf Grund von Stichwortdisposition.[3] Ja er weicht sogar bewußt aus sachlichen Gründen von der reinen Chronologie ab (1, 56; 3, 19. 20; 22, 21).[4]

Wenn es endlich im Prologe heißt, daß der Evangelist allem sorgfältig nachgegangen sei, so besagt das nicht, daß er alles, was er erfahren, auch niedergeschrieben

---

[1] Die meisten neueren Erklärer verstehen καθεξῆς von der chronologischen Reihenfolge. So besonders Hug, J. Grimm, Ad. Maier, Bisping, Cornely, Belser, Knabenbauer, Heigl, ferner Meyer, Godet, B. Weiß u. a. Nicht mit Unrecht beruft man sich dafür gern auf Thukydides, Bell. Pelop. II, 1: γέγραπται δὲ ἑξῆς ὡς ἕκαστα ἐγίγνετο κατὰ θέρος καὶ χειμῶνα. Unter den Gegnern dieser Ansicht faßt Schanz (Commentar über das Ev des hl. Lukas 54 f) καθεξῆς von einer sachlich-systematischen Ordnung. Besonders entschieden lehnt Cladder (Unsere Evv 132 f; 148 f) den chronologischen Gesichtspunkt ab und erklärt das καθεξῆς ausschließlich vom Zusammenschluß der Gesamtheit: „Was bisher zerstreut war, sollte in seinem Werke ‚der Reihe nach' aufgezeichnet zusammenstehen". Zahn (Einleitung II[3] 372) nimmt καθεξῆς zunächst von chronologischer Ordnung. Doch meint er, daß chronologische Genauigkeit nicht als ein Hauptgesichtspunkt der Darstellung bezeichnet werde, „sondern im Gegensatz zu zusammenhangslosen Einzelerzählungen, wie Theophilus sie bisher gehört hatte, eine zusammenhängende Geschichtsdarstellung verheißen wird, in welcher das Frühere das Spätere vorbereitet und verständlich macht".

[2] Vgl. Meinertz, Das Lukasevangelium[3] 24 ff. Die Hauptgründe für die Glaubwürdigkeit des Lk s. ebd. 40 ff.

[3] Vgl. oben S. 220 A. 3.

[4] Vgl. auch Pfättisch, Beiträge zur Evangelienharmonie, in: Der Katholik 1916, II, 73—81. 152—163. 251—266. 341—354.

habe. Läßt doch z. B. die Weise, wie 9, 7—9 auf den Tod des Täufers Bezug genommen wird, eine Bekanntschaft mit dieser Begebenheit über das Mitgeteilte hinaus erkennen. Wie die Anordnung, so will auch im wesentlichen die Auswahl des Stoffes dem Ziele dienen, für das mündlich vorgetragene paulinische Evangelium einen einwandfreien Zeugen reden zu lassen.

103. Um die Abfassungszeit zu bestimmen, finden wir einen Anhaltspunkt zunächst wieder im Prologe, der uns mit der Berufung auf Augenzeugen in die Zeit der darauf folgenden Generation versetzt. Dazu kommt die Tatsache der Benutzung des Mk, für dessen Entstehungszeit das Ende der 50er Jahre in Frage kam.[1] Als unterste Grenze muß die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 gelten. Denn die Mitteilung der Weissagung vom Gerichte über die Welt und über Jerusalem gibt ausdrücklich kund, daß die Erfüllung noch bevorstehe (21, 32). Und wenn auch im Vergleiche zu Mt und Mk die Schilderung des Unterganges der Stadt bestimmter lautet (21, 20. 24; vgl. Mt 24, 15 und Mk 13, 14), so wird das in der Absicht des heidenchristlichen Schriftstellers seinen Grund haben, die Worte den heidenchristlichen Lesern zu verdeutlichen. Die Weissagung trägt auch bei Lk echt prophetischen Charakter; werden doch wie bei Mt und Mk eschatologische mit zeitgeschichtlichen Zügen zu einem Gesamtbilde verflochten (21, 25 ff und wieder 21, 32). Die Zeit der Erfüllung würde gelehrt haben, diese Züge auseinanderzuhalten.[2] Noch weiter rückt die Abfassung durch die Tatsache herauf, daß das Ev vor der Apg als seiner Fortsetzung geschrieben sein muß. Da für diese wegen der Schlußworte 28, 30 das Ende der ersten paulinischen Gefangenschaft in Rom, also das Jahr 63 in Frage kommt,[3] so bleibt für das Lk nur der Anfang der 60er Jahre übrig.[4]

Die äußeren Nachrichten, die wir über die Abfassungszeit besitzen, führen zu keinem sicheren Ergebnis. Unsicher ist z. B. die Angabe des Klemens von Alexandrien,[5] daß

---

[1] Vgl. oben S. 238.

[2] Die Bibelkommission betont in der Entscheidung vom 26. Juni 1912 ausdrücklich, daß die Weissagung nicht verlange, das Ev sei obsidione iam inchoata geschrieben; vielmehr sei an die Zeit vor der durch Apg 28, 30—31 bestimmten Abfassung der Apg zu denken (Acta apostolicae sedis IV [1912] 464; BZ X [1912] 441).

[3] Vgl. oben S. 177 und unten Nr. 121.

[4] Das ist die Ansicht der meisten katholischen Exegeten, so von Kaulen, Cornely, Felten, Gutjahr, Belser, Heigl, Sickenberger.

[5] Bei Eusebius, H. e. VI, 14, 5: *προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.*

die Evv, welche die Genealogien enthielten, zuerst geschrieben seien. Weder sein Schüler Origenes, noch ein anderer Kirchenschriftsteller ist dieser Ansicht gefolgt.[1] Fast allgemein wird von ihnen Lukas erst an die dritte Stelle gesetzt. Wenn Origenes, Eusebius, Hieronymus, Ambrosius und manche späteren Erklärer das Alter des Lk hinaufrücken, so ist das zum Teil die Folge der Ansicht, daß 2 Kor 8, 18 das Lk gemeint sei.[2] Irenäus berichtet in der bekannten Stelle, wo er über die Abfassungszeit und Reihenfolge der Evv Mitteilung machen will, daß Lukas als dritter nach Matthäus und Markus das von Paulus gepredigte Evangelium schriftlich niedergelegt habe. Damit aber werden wir in die Zeit nach dem Tode der Apostelfürsten Petrus und Paulus (67) versetzt. Doch muß man hier ebenso wie bei den Angaben über Mt und Mk mit einem chronologischen Irrtum rechnen.[3] Der Muratorische Kanon bringt eine Angabe, die für die Apg die Zeit nach dem Tode der Apostelfürsten erkennen läßt.[4] Doch erfährt man nicht, wie der Kanon sich zur Abfassung des Ev stellt,[5] ob er die enge Zusammengehörigkeit der beiden Schriften hinsichtlich ihrer Abfassungszeit anerkennt.

Der Ort, wo das dritte Ev abgefaßt worden ist, läßt sich mit voller Sicherheit nicht bestimmen. Die Nachrichten darüber gehen weit auseinander. Hieronymus[6] und Gregor von Nazianz[7] nennen Griechenland, die Syrer Alexandrien.[8] Das Wahrscheinlichste ist, die Heimat des Lk in Rom zu

---

[1] Schanz (Commentar über das Ev des hl. Markus 26 f; des hl. Lukas 36) sucht diese Stelle als eine Reflexion über die Bedeutung der Kindheitsgeschichte zu erweisen. Chapman (Revue bénédictine XXI [1904] 369 ff; The journal of theological studies VI [1905] 568) denkt nur an das Verhältnis des Mt und Lk zum Jo. Zahn (Einleitung II[3] 182. 341) hält es für möglich, daß Klemens an die Abfassung in der Zeit nach der Gefangenschaft Apg 28, 30 gedacht habe.

[2] Vgl. oben S. 249.

[3] Vgl. oben S. 214 u. 238.

[4] Zeile 34—39: Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit, quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. Vgl. dazu Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 62. Zahn (GK II 54 ff) hält die Möglichkeit offen, diese Worte so zu verstehen, daß an die Zeit vor der spanischen Reise zu denken sei.

[5] Die Beifügung post ascensum Christi (Murat. Kanon, Zeile 3) ist keine Zeitbestimmung der Abfassung, sondern gehört zu: cum eum (Lucam) Paulus adsumpsisset. Lukas war kein Augenzeuge des Lebens Jesu. Vgl. Zahn, GK II 23 f.

[6] Prolog. in Mt.

[7] Carm. 33, 11: *Λουκᾶς Ἀχαΐαδι. . . .*

[8] Vgl. Tischendorf, NT, Ed. octava crit. maior I 738.

suchen,[1] wie es schon manche Minuskeln tun. Denn dort ist die Apg entstanden, mit der das Ev eng zusammenhängt.

104. Die Integritätsfrage. Zum ursprünglichen Texte des Lk sollen nach der Ansicht mancher Kritiker so wie bei den anderen Evv allerhand Zusätze beigefügt worden sein. So hat u. a. Harnack aus inneren Gründen die wichtigsten Verse (1, 34. 35) der Verkündigungsszene ausscheiden wollen.[2] Doch ist die Unzulänglichkeit dieser Gründe von Bardenhewer klar erwiesen worden.[3]

Schwieriger ist das Urteil über die eucharistischen Worte 22, 19 b. 20. Da sie in D und einigen altlateinischen Hss fehlen oder verschiedenartig überliefert sind, haben manche Gelehrte sie gestrichen.[4] Doch ist die spätere Auslassung der ursprünglich echten Worte wohl zu erklären, und die positive Bezeugung ist zu stark.[5]

Am erheblichsten sind die Bedenken gegen 22, 43. 44, wo von der Stärkung Jesu auf dem Ölberge durch einen Engel und dem Blutschwitzen die Rede ist. Diese beiden Verse fehlen in $\aleph^a$ B A R T und, wie auch Hilarius und Hieronymus berichten, in mehreren griechischen und lateinischen Hss, sy^s und sy^{hl}, den meisten bohairischen und einigen sahidischen Hss; auch scheinen sie Cyrill von Alexandrien und Ambrosius nicht gekannt zu haben. Dagegen finden wir sie in $\aleph^c$ D E F W (die 3. Freer-Handschrift), fast allen Minuskeln und altlateinischen Hss, sy^c und sy^{vg}, einigen bohairischen, den sahidischen und armenischen Hss; auch sind sie bezeugt durch Justinus, Tatian, Irenäus, Hippolyt, Dionysius von Alexandrien, Epiphanius, Chrysostomus, Ephrem, Hilarius, Hieronymus und Augustinus. Da es begreiflich ist, daß die Verse wegen der Besorgnis, es möchte ihr Inhalt von christologischen Irrlehrern, namentlich von Arianern, mißbraucht werden, in manchen Hss weggelassen wurden, muß die Entscheidung zugunsten der Echtheit fallen.[6]

---

[1] So Hug, Maier, Bisping, Reithmayr, Schegg, Langen, Aberle, Belser, Holtzmann u. a. Zahn (Einleitung II[3] 441) meint, über den Ort etwas wissen zu wollen, „scheint mir unerlaubt".

[2] Zu Lk 1, 34. 35, in: ZntW I (1901) 53 ff.

[3] Mariä Verkündigung, in: BSt X, 5 (Freiburg 1905) 8 ff.

[4] So Blaß, Theolog. Stud. u. Kritiken LIX (1896) 733 ff; Zahn, Einleitung II[3] 363 f.

[5] So mit Hoffmann, Schmiedel, Spitta u. a. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie, Münster i. W. 1901, 25 ff.

[6] Entschiedener Gegner der Echtheit ist u. a. Merx, Die vier kanon. Evv II, 2, 456 ff. Die beste Verteidigung bei Harnack, Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wissenschaften 1901, 251—255. Dort (S. 255—261) auch der Beweis für die Echtheit von Lk 23, 34, das ebenfalls in manchen Hss fehlt. Auch die Bibelkommission weist in der Entscheidung vom 26. Juni 1912 auf die Echtheit der bestrittenen Teile hin (BZ X [1912] 441).

Die synoptische Frage.

Aus der reichen Literatur vgl. Jacquier, Histoire II 35—355; Bonkamp, Zur Evangelienfrage, Münster i. W. 1909; Belser, Einleitung[2] 211—238; Zahn, Einleitung II[3] 187—204; Camerlynck et Coppieters, Evangeliorum sec. Mt, Mk et Lk synopsis[2], Brügge 1910 (die Einleitung der 2. Aufl. bietet eine ausführliche Erörterung im Sinne einer gemäßigten Zweiquellentheorie); Pasquier, La solution du problème synoptique, Tours 1911; Dausch, Die synoptische Frage, in: Bibl. Zeitfragen VII, 4, Münster i. W. 1914; ders., Die Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evv, ebd. VII, 9, 1915; Th. Soiron, Die Logia Jesu, in: NtA VI, 4, 1916; Heigl, Cladder (s. oben S. 192). Von kritischer Seite: Hawkins, Horae synopticae[2], Oxford 1909; Wernle, Die synoptische Frage, Tübingen 1899; Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907.

105. Die Einzelerörterung der drei ersten Evv hat in besonderer Weise bestätigt, was zuerst von allen im allgemeinen bemerkt worden ist.[1] Neben der wesentlichen Gleichheit des Inhaltes, der Jesu Bild den Gläubigen vorführen sollte, waren besondere Ziele erkennbar, die eine entsprechende Auswahl, Disposition und wiederholt auch eine bis auf Einzelheiten sich erstreckende eigenartige Darstellung des Stoffes erfordert haben. Eine solche Selbständigkeit, die bei Mt und Lk sich dem ersten Blicke kundgibt, ist auch bei Mk nicht zu verkennen, obschon er das wenigste ihm allein eigene Material im Vergleich zu den beiden anderen bietet.[2] Indem sich nun die Exegese von dem Gesichtspunkte leiten läßt, die Eigenartigkeiten der einzelnen Evv zu würdigen, ist sie im wesentlichen befähigt, die Verschiedenheiten, die sie nebeneinander aufweisen, zu erklären.

Aber noch ein anderes Problem gibt es, das die Untersuchungen über die drei synoptischen Evv seit den Zeiten der Väter bereits beschäftigt hat und in der Gegenwart noch stark in Anspruch nimmt: die mitunter bis zur vollen Übereinstimmung vorschreitende Ähnlichkeit der Berichte. Wohl handelt es sich dabei für uns weniger um die Erklärung, weshalb die Synoptiker vielfach dieselben Wunder und Reden Jesu erzählen; denn hierfür fanden wir schon einen Grund in der Zweckmäßigkeit des Stoffes und den Umständen der Entstehung. Aber dennoch drängt sich der Gedanke auf, ob sich nicht auch noch manche anderen Ereignisse und Reden, die den Verfassern nicht unbekannt geblieben waren, zweckentsprechend hätten einfügen lassen.

[1] Vgl. oben S. 192 f.

[2] Nur 4, 26—29; 7, 31—37; 8, 22—26; 9, 14—16; 13, 33—37; 14, 51. 52. In der Anordnung der Taten Jesu stimmt Mk im wesentlichen mit Mt überein. Ebenso ist fast der gesamte Stoff des Mk in das Lk aufgenommen. Vgl. oben S. 254.

Wenngleich bei solchen Erwägungen der Exeget nur zu leicht subjektive Erwägungen zum Maßstabe zu machen geneigt ist, so wird man doch begründeten Hypothesen zustimmen müssen, welche die große sachliche Übereinstimmung[1] besser erklären. Solche Hypothesen sind notwendig, wenn wir auf Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen in der Darstellungsweise achten, die weder aus Zweck und Umständen der Abfassung erklärt, noch auch als Zufälligkeiten angesehen werden können.[2]

Als solche nennt man zwar auch die Verbindungen, in denen manche Ereignisse, z. B. Taufe und Versuchung Jesu, Meeressturm und Wunder im Lande der Gerasener, stetig erscheinen; doch diese haben ihren inneren sachlichen Grund, den beiseitezusetzen keiner der Evangelisten Veranlassung hatte. Mehr ins Gewicht fällt schon die Gleichmäßigkeit in gemeinsamen Zitaten, die vom hebräischen Texte abweichen und doch auch mit der Septuaginta nicht ganz übereinstimmen. Es ist das namentlich wegen der Eigentümlichkeit der Zitate im Mt[3] bemerkenswert.[4] Daneben ist übrigens auch in gemeinsamen Zitaten bei den Synoptikern wieder eine gewisse Freiheit und Selbständigkeit zu verfolgen.[5] Mit Recht macht man weiterhin auf Reden Jesu

[1] Etwa ein Sechstel des Stoffes ist allen drei Synoptikern gemeinsam, ein Drittel findet sich nur bei einem, das übrige wenigstens bei zweien.

[2] Weil die drei ersten Evv zu gemeinsamen Übersichten sich zusammenstellen lassen, ist seit Griesbach der Name „Synoptiker" in Gebrauch gekommen. Es gibt eine Reihe solcher Synopsen, die die entsprechenden Abschnitte nebeneinander bieten. So von A. Huck, Synopse der drei ersten Evv[5], Tübingen 1916 (im Anhang der 5. Aufl. die Parallelen aus Jo); A. Wright, A Synopsis of the gospels in Greek[2], London 1903. Der Text des Jo ist mit hineingearbeitet bei Friedlieb, Quatuor evangelia sacra Mt Mk Lk Jo in harmoniam redacta[3], Ratisbonae 1869; Tischendorf, Synopsis evangelica[7], Lipsiae 1897; W. Larfeld, Synopse der vier ntl Evv, Tübingen 1911 (3 Ausgaben: Griechisch-deutsch; griechisch; deutsch). Für den Vulgatatext: Camerlinck et Coppieters, Synopsis[2], Brügge 1910; Brassac, Nova evangeliorum synopsis, Paris 1913. Vom Standpunkt der Quellenscheidung aus, im Mehrfarbendruck gehalten ist J. Weiß, Synoptische Tafeln mit Unterscheidung der Quellen[2], Göttingen 1919 (auch im Anhang von J. Weiß-Bousset, Die Schriften des NT I[8]).

[3] Vgl. oben S. 226 f.

[4] Vgl. Mt 3, 3; Mk 1, 3; Lk 3, 4 und Is 40, 3 (*τὰς τρίβους αὐτοῦ — τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν*); wohl auch Mt 4, 10; Lk 4, 8 und Dt 6, 13; Mt 15, 8; Mk 7, 6 und Is 29, 13. Andere Stellen zeigen ein genaues Übereinstimmen auch mit der Septuaginta; vgl. Mt 21, 42; Mk 12, 10 f; Lk 20, 17 (fehlt ein Teil) und Ps 117 (118), 22 f.

[5] Vgl. Is 6, 9 f bei Mt 13, 14 f, von Mk 4, 12 und Lk 8, 10 nur dem Sinne nach wiedergegeben; Ex 20, 12; 21, 17 bei Mt 15, 4 und Mk 7, 10; Gn 2, 24 bei Mt 19, 5, Mk 10, 7 f; Ex 20, 12 ff und Mt 19, 18 f, Mk 10, 19, Lk 18, 20 (die beiden letzteren stimmen fast überein); Is 56, 7 und Jer 7, 11 bei Mt 21, 13, Mk 11, 17, Lk 19, 46; Dt 6, 4 f und Lv 19, 18 bei Mt 22, 37 ff, Mk 12, 29 ff; Zach 13, 7 bei Mt 26, 31, Mk 14, 27.

aufmerksam, die nicht nur im Gedankengange, sondern auch in manchen, und zwar gerade ungewöhnlichen Ausdrücken bei den Synoptikern sich decken. Dabei wollen wir nur an solche Reden Jesu denken, die — weil an Jünger oder einzelne Personen oder doch an Juden gerichtet — in aramäischer Sprache gehalten und uns nur in der Übersetzung überliefert wurden.[1] In solchen Fällen kann nicht in dem ursprünglich Ungewöhnlichen des Ausdruckes der Grund gesehen werden, weshalb ihn die Zuhörer treu behielten.[2] Wir treffen auch Erzählungen an, in denen uns eine auf fast alles (Wortlaut, Satzverbindung) sich erstreckende Übereinstimmung entgegentritt.[3]

106. Abgesehen von den in der Geschichte der Einleitungswissenschaft schon zur Sprache gebrachten Versuchen aus patristischer Zeit, wie des Origenes, Ambrosius, Chrysostomus und besonders Augustinus, durch Hervorhebung der besonderen Zwecke der einzelnen Evv und durch die Annahme einer gewissen gegenseitigen Benutzung das synoptische Problem zu behandeln,[4] gehört seine scharfe Fassung und die Aufstellung von Hypothesen zu seiner Lösung erst der neueren Zeit an. Obschon diese außerordentlich mannigfaltig sind und ineinander übergreifen oder sich miteinander verbinden, so lassen sie sich doch in einige Gruppen zusammenfassen.

An ein mündliches Urevangelium denkt die sogenannte Traditionshypothese. Sie ist zuerst besonders von J. C. L. Gieseler[5] ausgestaltet und begründet worden und hat bei manchen protestantischen,[6] namentlich aber bei katholischen Theologen Zustimmung gefunden, wenngleich nicht alle der Meinung waren, mit ihr allein das synoptische Pro-

---

[1] Vgl. Mt 24; Mk 13; Lk 21, 5 ff in vielen Teilen; Mt 19, 23 ff; Mk 10, 23 ff; Lk 18, 24 ff (insbesondere das Wort *δυσκόλως*); Mt 9, 15; Mk 2, 20; Lk 5, 35 (*ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος*); Mt 16, 28; Mk 9, 1; Lk 9, 27 (das Bild: *οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου*).

[2] Aus Apg 21, 40 und 22, 2 kann wohl der Schluß gezogen werden, daß es mindestens nicht die Regel war, sich der aramäischen Volkssprache vor einer großen und auch mit Heiden gemischten Volksmenge zu bedienen. Für Paulus wirkte es als captatio benevolentiae, da er sich an die stürmischen Juden mit einer Ansprache *τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* wandte.

[3] Vgl. z. B. Mt 9, 5. 6; Mk 2, 9. 10; Lk 5, 23. 24 (Rede bei der Heilung des Gichtbrüchigen); Mt 14, 19. 20; Mk 6, 41. 42; Lk 9, 16. 17 (Speisung der 5000); Mt 24, 19; Mk 13, 17; Lk 21, 23 (Parusierede).

[4] Vgl. oben S. 3. Dazu kann man auch die praktischen Versuche eines Tatian, Ammonius, Eusebius rechnen. Vgl. oben S. 31 f.

[5] Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und frühesten Schicksale der schriftlichen Evv, Leipzig 1818.

[6] Ebrard, Schaff, Westcott, Nösgen, Veit, Heinrici, Fiebig, u. a., besonders Godet, Einleitung in das NT II (Hannover 1893).

blem lösen zu können.[1] Diese Hypothese hat zunächst für sich, daß die wesentlichsten Tatsachen aus dem Leben Jesu,[2] wie auch die Reden des Herrn[3], in den Predigten des Urchristentums als wichtiger Bestandteil vorgetragen wurden. Dabei wird sich die Auswahl dem Bedürfnis und Gesichtskreis der verschiedenen Gemeinden und darin wieder den jeweiligen besonderen Umständen angepaßt haben. So redeten die Apostel vor Juden in anderer Weise, als es Paulus z. B. in Athen vor Heiden tat. In den ersten Zeiten des Bestandes christlicher Gemeinden werden gewiß jene Kreise, an die der Herr selbst sich mit Vorliebe gewandt hatte, hervorragend vertreten gewesen sein. Es waren das die Armen und Geringen dieser Welt und die Sünder.[4] Darum werden denn auch Berichte von Tatsachen und Reden aus dem Leben Jesu, die für diese besonders geeignet waren, ausgewählt worden sein. Als dann die Zeit kam, da die Heidenchristen immer zahlreicher wurden, lag es nahe, zu erzählen, wie sich Jesus selbst schon der Heiden angenommen und doch auch wieder den Vorzug Israels ausgesprochen hatte. Und weiter, als Juden von der Richtung der Pharisäer der Kirche von außen und im Innern Gefahr brachten, wurden jene Reden Jesu, die gegen die genannten Kreise gerichtet waren, in die Erinnerung gerufen. So ist denn in der geschichtlichen Entwicklung der ersten Gemeinden die Veranlassung dafür zu finden, daß gewisse Perikopen ein immer wiederkehrender Gegenstand des Vortrages wurden.

Daß dabei aber auch eine gewisse Stetigkeit in der Form sich einstellte, ist wohl begreiflich, namentlich dann, wenn man bedenkt, daß das Schema von den Uraposteln selbst, an erster Stelle von Petrus ausging, der nach dem Bericht der Apg in der jungen Gemeinde Wortführer gewesen ist.[5] Ehrfurcht gegen die Worte der Apostel und wohl auch das rein praktische Interesse, die Evangelienperikopen durch die Predigt zum Gemeingute der Gläubigen zu machen, brachten es dann mit sich, daß möglichst die nämliche Form beim Vortrage gewahrt wurde. Und warum sollte sie von

---

[1] Friedlieb, Das Leben Jesu Christi, des Erlösers², Paderborn 1887; Schegg, Kaulen, Cornely, Soiron u. a.

[2] Vgl. Gal 3, 1; Apg 1, 21. 22; 4, 10. 33; 5, 21; 10, 34 ff. Vgl. oben S. 193.

[3] Vgl. die ausdrücklichen Bezugnahmen auf Worte des Herrn: 1 Kor 7, 10. 25; 9, 14; 11, 23 ff; 1 Thess 4, 15.

[4] Vgl. Deißmann, Das Urchristentum und die unteren Schichten², Göttingen 1908.

[5] Vgl. Cladder, Unsere Evv 105 ff.

den ersten Schriftstellern nicht beibehalten worden sein? Sagt doch Lukas selbst, daß er, wie „viele" vor ihm, niedergeschrieben habe: καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται (1, 2), was sicher auf mündliche Überlieferungen zielt.

Durch eingehende Verfolgung dieser Gedanken läßt sich in der Einzelerklärung der synoptischen Evv ein wesentlicher Beitrag zur Lösung des synoptischen Problems erbringen. Dabei muß man daran denken, daß in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit auf die wortgetreue mündliche Überlieferung vom Lehrer auf den Schüler großes Gewicht gelegt wurde und daß mnemotechnische Hülfsmittel üblich waren. Zusammenordnung nach sachlichen Gesichtspunkten oder auch nur nach Stichworten, Gruppierung nach bestimmten Zahlen waren an der Tagesordnung. Und in den synoptischen Evangelien läßt sich dies alles nachweisen, wodurch sowohl die Grundlage der mündlichen Überlieferung als auch die Zuverlässigkeit des Evangelienstoffes erhärtet wird.[1] Gleichwohl darf man keine allzu überspannten Hoffnungen auf die Traditionshypothese setzen.[2] Insbesondere sind die Leserkreise der Evv doch zu verschieden und die Übereinstimmungen im Wortlaut oft zu groß, als daß ein Zurückgehen auf die mündliche Predigt allein alle auffallenden Ähnlichkeiten zu erklären vermöchte. Ergänzend tritt da die sogenannte Benutzungshypothese ein, nach der später geschriebene Evv von bereits vorliegenden Gebrauch gemacht haben. Dafür spricht zunächst Lukas, der in seinem Prologe sagt, daß er „allem sorgfältig" gefolgt sei. Daraus haben wir geschlossen, daß er die ihm schon zugänglichen schriftlichen Aufzeichnungen, die er als zuverlässige Quellen kannte, nicht vernachlässigt haben wird.[3] In unserer Zeit hat die Benutzungshypothese viele Anhänger gewonnen, aber sie gehen in der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der drei Synoptiker sehr weit auseinander. Fast alle möglichen Kombinationen sind bereits aufgestellt worden.[4]

Manche Ähnlichkeit mit der Ansicht von der gegenseitigen Benutzung hat die Urevangeliumshypothese, die eine schriftliche Quelle für die Synoptiker annimmt. Aber man war sich darüber nicht einig, ob es ein oder mehrere

---

[1] Vgl. vor allem Th. Soiron, Die Logia Jesu; Cladder, Unsere Evv 118 ff; P. Fiebig, Die mündliche Überlieferung als Quelle der Synoptiker, in: Ntl Studien, Georg Heinrici . . . dargebracht, Leipzig 1914, 79—91.

[2] Vgl. dazu Jacquier, Histoire II 296 ff.

[3] Vgl. oben S. 254. So läßt schon Augustinus (De cons. ev. I, 2, 4) Mk von Mt abhängen. Ähnlich Chrysostomus, Hom. 4 in Mt.

[4] Vgl. Holtzmann, Einleitung[3] 345 ff.

Urevangelien gab, oder mehrere Rezensionen[1] eines Ev. Auch suchte man es an sehr verschiedenen Stellen. An das Hebräerev,[2] ein Philippusev,[3] einen Urmarkus und die Logia des Matthäus samt verschiedenen Einzelquellen[4] hat man gedacht. In moderner Form ist die Urevangeliumshypothese von A. Resch wieder begründet worden.[5] Nach ihm hat Matthäus das älteste Ev geschrieben, und zwar in hebräischer Sprache. Davon ist Markus abhängig, von beiden unsere kanonischen Mt und Lk. Ist hier neben dem Urevangelium bereits von der Benutzung des einen durch den andern die Rede, so findet sich diese Ansicht bei B. Weiß noch weiter ausgestaltet.[6] Er denkt an ein von Matthäus in aramäischer Sprache verfaßtes Urevangelium, das bald ins Griechische übersetzt wurde. Es reichte vom Auftreten des Täufers bis zum Beginn der Leidensgeschichte. Diese Übersetzung der Urschrift und die mündliche Predigt des Petrus sind die Quellen unsers Mk. Das kanonische Mt benutzte die Urschrift und Mk. Lukas stützte sich auf Mk, eine unbekannte Quelle und die Urschrift, kennt aber das kanonische Mt nicht.

Unter Verwertung der traditionellen Angaben ist hier bereits jene Auffassung vorgetragen, die in der Gegenwart auf kritischer Seite fast allgemein geteilt wird, die Zweiquellenhypothese.[7] Danach beruhen die kanonischen Synoptiker auf dem Mk und einer Redequelle (Logia, Q), die eine Aneinanderreihung von Sprüchen und Reden des Herrn enthielt. Diese Redequelle entspricht den Schleiermacherschen Logia des Papias und wird von manchen Kritikern dem Apostel Matthäus zugeschrieben. Im einzelnen herrschen aber doch erhebliche Differenzen über die Ausgestaltung der Zweiquellentheorie. Chr. H. Weisse,[8] der eigentliche Begründer dieser Theorie, nimmt das Mk in unserer

---

[1] Eichhorn in: Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur V (1794) 759 ff; Einleitung in das NT I (Göttingen 1804); P. A. Gratz, Versuch, die Entstehung der drei ersten Evv zu erklären, Tübingen 1812.

[2] Lessing, Neue Hypothesen über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber 1784 (1778 geschrieben), ed. Lachmann-Maltzahn XI, 2, 121—140.

[3] Ewald; vgl. Holtzmann, Einleitung[3] 352 f.

[4] Schleiermacher, Über die Schriften des Lukas, Berlin 1817.

[5] Außerkanonische Paralleltexte zu den Evv, in: TU X (1894—95); Die Logia Jesu nach dem griech. und hebr. Texte wiederhergestellt, Leipzig 1898.

[6] Einleitung[3] 453 ff; Die Quellen des Lk, Stuttgart und Berlin 1907; Die Quellen der synoptischen Überlieferung, in: TU, 3. Reihe II, 3, 1908.

[7] Sie ist der diametrale Gegensatz zu der Tendenzhypothese von F. Chr. Baur (vgl. oben S. 14). Nach ihm ist das Mt das judenchristliche, Lk das heidenchristliche Ev, während Mk als das letzte neutral ist.

[8] Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856.

jetzigen Form als die eine Quelle an. Neuere Kritiker[1] wissen aber ein Ur-Mk oder gar ein Ur-Ur-Mk aus ihm herauszuschälen. — Weiterhin fragt es sich, ob die Redequelle von Mk abhängig ist[2] oder nicht[3]; ja, ob die Redequelle nicht in verschiedenen Redaktionen vorgelegen hat. So meint Jülicher: „Der Beweis, daß Q Mk hinter sich habe, wird überhaupt kaum zu erbringen sein. Aber daß die von Mt und Lk benutzte Ausgabe von Q nachmarcinisch ist, hat m. E. Wellhausen höchst wahrscheinlich gemacht."[4] — Damit hängt die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Mk[5] gegenüber der Redequelle zusammen. Noch niemand hat sich so scharf wie Wellhausen über ihre Minderwertigkeit als Geschichtsquelle ausgesprochen. Ebenso wird das Lk mit seiner Sonderquelle verschieden beurteilt. Mit vielen andern findet J. Weiss z. B. die Redequelle bei Lk ihrer Form nach treuer erhalten, während Mt sie dem Sinn und dem Inhalte nach genauer wiedergebe. Neuerdings will Spitta[6] bei Lk viel altertümliches und zuverlässiges Material finden, durch das die Überlieferung bei Mt übertroffen werde. Um die von ihm neben der Redequelle angenommene Grundschrift herzustellen, baut er ein kompliziertes Schema auf: An der Spitze steht die von Lk aus gewonnene aramäische Grundschrift. Diese soll zweimal ins Griechische übersetzt worden sein. Die eine Übersetzung (Gr^m) ist dann zu einer Schrift verarbeitet worden (Mk^1), von der unsere kanonischen Mt und Mk abhängen. Die andere (Gr^l) ist unmittelbar die Vorlage des kanonischen Lk, das nun seinerseits auch von Mk^1 abhängen soll. Etwas einfacher gestaltet sich das Schema bei W. Haupt,[7] der aber ebenso wie Spitta von einer aus

[1] Weizsäcker, Holtzmann, Wrede, Loisy, J. Weiß, Wendling, Urmarkus, Tübingen 1905; Die Entstehung des Mk, Tübingen 1908 (er glaubt drei Schichten im Mk nachweisen zu können).

[2] So Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evv², Berlin 1911, 64 ff.

[3] So Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907. Hier auch der Versuch einer Rekonstruktion von Q. Titius und Wendling lassen Mk von Q abhängig sein. Karl Ludwig Schmidt (Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919) hält Mk für das älteste Ev, betont aber, daß sein Aufriß des Lebens Jesu rein schematisch sei. Ursprünglich seien nur einzelne Szenen und Aussprüche überliefert worden. Letzteres ist auch die Auffassung von M. Dibelius (Die Formengeschichte des Ev, Tübingen 1919), der als Formen der ältesten Überlieferung von Jesus das Paradigma zur mündlichen Predigt, die Novelle und dann den Mythus ansieht.

[4] Einleitung⁶ 320.

[5] Vgl. oben S. 240 f.

[6] Vgl. etwa: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2 (Göttingen 1907); Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch Lukas, Leipzig 1912. Vgl. dazu Belser, Zur Evangelienfrage, in: Theol. Quartalschrift LXXXV (1913) 323 ff.

[7] Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung (Untersuchungen zum NT von Windisch, Heft 3), Leipzig 1913.

dem Lk herzustellenden Grundschrift ausgeht. Dazu scheidet er die Redequelle in drei Schichten, zu denen dann noch weitere Zusätze aus späterer Zeit kommen.

Spielt bei allen diesen Versuchen ein mehr oder weniger weitgehender Skeptizismus inbezug auf die Glaubwürdigkeit der kanonischen Evv eine Rolle, so hat aus rein literarkritischen Gründen eine gemäßigte Zweiquellentheorie mit der Annahme der Priorität des Mk auch auf katholischer Seite Anhänger gefunden.[1] Dagegen findet sie trotz der Zuversichtlichkeit, mit der ihre Anhänger sie als erwiesen betrachten,[2] auch auf protestantischer Seite ihre Gegner. Zum Teil bewegt sich diese Gegnerschaft in den Bahnen der Tübinger Tendenzkritik, indem das Mk in spätere Zeit gerückt wird (Merx); zum Teil wird aber auch die mündliche Überlieferung der Worte und Taten Jesu wieder stärker betont und damit der Traditionsstandpunkt mehr in sein Recht eingesetzt (Fr. Dibelius, Heinrici, Fiebig).[3] Tatsächlich ist es nicht angängig, die alte Tradition, deren Bedeutung schon gezeigt worden ist, bei der Entscheidung der schwierigen Frage einfach auszuschalten. Weiter ist zu beachten, daß man die berechtigten Gedanken der Traditionshypothese in ihrer vollen Bedeutung würdigen muß, wodurch in vieler Hinsicht der Zweiquellentheorie der Boden entzogen wird.[4] Sodann kommt man mit der einfachen Formel: Mk und Logia als Quellen der Synoptiker nicht aus. Wenn sich damit auch manche Einzelheiten gut erklären lassen, so versagt diese Formel in vielen Fällen; und wie die Geschichte der Zweiquellentheorie beweist, wird die weitere Quellenscheidung immer komplizierter, so daß sie geschichtlich überhaupt nicht mehr recht begriffen werden kann.

Gerade der kunstvolle Aufbau des Mt ist sehr schwer mit den Voraussetzungen zu vereinigen, auf denen die Zweiquellentheorie ruht. Man braucht im Evangelisten Markus nicht mit dem hl. Augustinus[5] einfach einen pedisequus et breviator Matthaei zu erblicken, aber man darf den Grund-

---

[1] U. a. Camerlynck u. Coppieters, Batiffol, Sickenberger (vgl. BZ IX [1911] 391—396; Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht XII [1915] 129—138), Fr. Maier, Die hl. Schrift des NT I (Berlin 1912) 36 ff (zurückhaltend) u. a. Vgl. Lagrange, Évangile selon s. Marc S. XXXV ff; Soiron, Die Logia Jesu 15 ff.

[2] Fr. Loofs, Wer war Jesus Christus?, Halle 1916, 65 nennt sie ein „nahezu gesichertes Resultat der Forschung", jedenfalls aber „die brauchbarste der hier aufgestellten Hypothesen".

[3] Vgl. Soiron, Die Logia Jesu 19 ff.

[4] Vgl. oben S. 264.

[5] De consensu evangelistarum 1, 4.

satz billigen, den Cladder[1] in die Worte gefaßt hat: „Wir werden dem die Urheberschaft zuerkennen müssen, der den einen alles beherrschenden Grundsatz der Einteilung des ganzen Werkes treu und kunstvoll bis ins einzelne durchgeführt hat; und wir werden in dem einen Nachahmer sehen, der überall handgreifliche Spuren jenes künstlerisch vollendeten Aufbaues zeigt, aber auch immer wieder erkennen läßt, daß er eigentlich andere Ideen verfolgt, ohne sich indes von dem Vorbild, das er vor Augen hat, losmachen zu können." Danach ist Mt tatsächlich früher als Mk. Und wenn man bedenkt, daß im Mt die palästinensische Predigt erhalten ist, daß weiter in der Urgemeinde die Predigt des hl. Petrus tonangebend war, so ist es erklärlich, daß Mk die Lehrvorträge des hl. Petrus zugrunde legen und gleichzeitig sich eng an Mt anschließen konnte.

Freilich bezieht sich dies nur auf das aramäische Mt. Ebenso sicher kann man feststellen, daß die griechische Übersetzung des Mt von unserem kanonischen Mk beeinflußt ist. Im umgekehrten Falle wäre die unentwickelte griechische Sprachform des Mk gegenüber dem flüssigen Griechisch des Mt nicht zu erklären. Am schwierigsten ist das Verhältnis zwischen Lk und Mt zu bestimmen. Soweit die auch bei Mk vorhandenen Texte in Frage kommen, bildet Mk das Vermittelungsglied zwischen Lk und Mt. Außerdem hat man mit späterer gegenseitiger Durchkorrigierung des Textes der fertigen Evv in den Handschriften zu rechnen. Aber es genügt nicht, die Verwandtschaft der beiden Evv in den Redestücken mit Zahn durch diese beiden Tatsachen allein erklären zu wollen. Cladder[2] glaubt erweisen zu können, daß Lk in der Auswahl des Stoffes und seiner Anordnung weitgehend durch Mt bestimmt worden sei. Allein seine Ausführungen sind nicht immer überzeugend. Die lukanische Kindheitsgeschichte z. B. ist so andersartig gehalten als die des Mt, daß direkte Bezugnahme bei der Abfassung schwer zu erklären ist. Wohl aber ist es möglich, daß Lk das Mt gekannt hat und es zur Vollendung seines Ev heranzog, ohne aber in weitem Maße von ihm abhängig zu sein. Außerdem kann man auch noch Einzelquellen voraussetzen, von denen das griechische Mt und Lk abhängig sind. Dabei könnte man ohne Schwierigkeit an einzelne von jenen *πολλοί* denken, die Lk 1, 1 erwähnt sind.[3]

---

[1] Unsere Evv 95.

[2] Unsere Evv 136 ff. Vgl. Hartl, Zur synoptischen Frage in: BZ XIII (1915) 334—337.

[3] So auch Bonaccorsi, I tre primi vangeli e la critica letteraria ossia la questione sinnottica, Monza 1903.

107. Ein gewisser dunkler Rest wird stets bei der Erklärung des synoptischen Problems bleiben. Hier konnte nur in großen Zügen die Richtung angedeutet werden, in der die wahrscheinlichste Lösung zu suchen ist.[1] Die Belege im einzelnen kann nur eine genaue Textvergleichung unter sorgfältiger Exegese liefern. Man muß sich aber davor hüten, die Abhängigkeit der Evangelisten untereinander und von ihren Quellen zu mechanisch zu denken. Trotz dieser Abhängigkeit ist die Selbständigkeit der Verfasser in weitem Maße gewahrt. Die Evv sind nicht, wie die Kritik vielfach annimmt, allmählich gewachsene, wiederholt interpolierte Stoffmassen, sondern nach großen Gesichtspunkten angelegte Lehrschriften. Mit Recht sagt Zahn: Die sorgfältige Auslegung der einzelnen Evv „hat vor allem jener rohen Art der komparativen Kritik vorzubeugen, welche unsere Evv als gedankenlose Kompilationen behandelt und ohne die gebührende Rücksicht auf den Zusammenhang, in welchem, und den Gesichtspunkt, unter welchem die einzelnen Evangelisten den ihnen gemeinsamen Stoff darstellen, Sätze mit Sätzen, Wörter mit Wörtern vergleicht, um daraus weitreichende Schlüsse zu ziehen".[2]

Diese Schlüsse gehen vor allem in der Richtung, daß das Bild von Jesus in sämtlichen Evv in stark übermalter Form vorliege. Hält es doch W. Haupt[3] z. B. auf Grund seiner Quellenscheidung für gewagt, „die genaue Authentie auch nur eines einzigen Jesuswortes zu versichern". Man muß auf kritischer Seite allerdings zugeben, daß die Gottheit Christi in den synoptischen Evv ebenso vorausgesetzt werde wie bei Jo, daß also „der Unterschied zwischen Markus und den beiden anderen Synoptikern und dem Johannes nur ein relativer Gradunterschied" sei; allein es soll eben nur der Gradunterschied „zwischen den verschiedenen Schichten der theologischen Reflexion und des kirchlichen Bewußtseins sein".[4] Man bedenkt somit nicht, daß menschliche und übermenschliche Züge im Bilde Jesu gleichzeitig vorhanden sein

---

[1] Die Bibelkommission (vgl. oben S. 227 A. 1 u. 5) hat entschieden, daß das (semitische) Mt vor den übrigen Evv geschrieben sei. Das griechische Mt sei „quoad substantiam" mit jenem identisch. In der Entscheidung vom 26. Juni 1912 drückt sie sich noch schärfer aus (Acta apostolicae sedis IV [1912] 465; BZ X [1912] 441 f). Vgl. dazu F. Prat, La question synoptique, in: Études 133 (1912) 585—605; 134, 20—39; 329—350.

[2] Das Ev des Matthäus[3] 4.

[3] Worte Jesu und die Gemeindeüberlieferung 2.

[4] Pfleiderer, Das Urchristentum I[2] 666. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen[3] 267: „Jesus ist bei Markus vom ersten Auftreten an von dem vollen Glanze der Göttlichkeit, mit dem der apostolische Christusglaube ihn umgeben hatte, umstrahlt".

konnten, daß man Jesus nicht nach dem Schema eines gewöhnlichen Menschen beurteilen darf. Die Legendenbildung ist in der kurzen Zeit, bis die Evv vorlagen, undenkbar. Auch die Wunderberichte der Evv bestehen vom Standpunkte der historischen Untersuchung die Kritik.[1] Ein Vergleich mit den Apokryphen lehrt den Gegensatz zwischen Geschichte und Legende. Die letzte Konsequenz der kritischen Zerstörung der evangelischen Glaubwürdigkeit ist die radikale Leugnung der Existenz Jesu (Bauer, Kalthoff, Drews).[2] Die Evangelisten sind zwar keine Geschichtschreiber im modernen Sinne von kritischer Geschichte; aber sie haben unter verschiedenen Gesichtspunkten die ursprüngliche Überlieferung von Jesus aufgenommen.[3] Die Kritik würde von ihren weitgehenden Folgerungen wesentlich zurückkommen, wenn ihre Weltanschauung es gestattete und wenn sie mit dem methodischen Grundsatze von H. Weinel vollen Ernst machte[4]: „Wir müssen eine Tradition so lange gelten lassen, als sie sich nicht deutlich als unmöglich ausweist."

Das Johannesevangelium.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1869); Haneberg-Schegg (Jo, 2 Bände) 1878—80; Schanz (Jo), Tübingen 1885; Knabenbauer (Cursus[2]) 1906; Pölzl (Jo[3] 1914); Calmes, L'évangile selon s. Jean, Paris 1904; Belser, Das Ev des hl. Johannes, Freiburg 1905; Seisenberger, Erklärung des Jo, Regensburg 1910; Tillmann, Das Jo 1914; — Godet, Commentaire sur l'évangile de s. Jean[4], Neuchâtel 1902 (deutsch von Wunderlich und L. Schmidt[3] 1890); B. Weiß (Meyer II[9]) 1902; Zahn (IV[6]) 1921; Holtzmann-Bauer (Hand-Commentar IV[3], 1) 1908; Heitmüller (J. Weiß-Bousset IV[3] 1 ff); Bauer (Handbuch II, 2) 1912.

---

[1] Vgl. etwa das Urteil von Brückner, Theolog. Jahresbericht XXX (1910) 267: Es ist „unbedingt zuzugeben, daß die meisten Wundererzählungen vom historisch-kritischen Standpunkt allein aus nicht anfechtbarer sind als die anderen evangelischen Berichte".

[2] Vgl. Meinertz, Die Existenz Jesu, in: Theologie und Glaube III (Paderborn 1911) 529—544. 617—633; Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi[6–8], M.-Gladbach 1910; Leipoldt, Hat Jesus gelebt?, Leipzig 1920. Vom kritischen Standpunkte ist die beste und lehrreichste Schrift: J. Weiß, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?, Tübingen 1910.

[3] Vgl. oben S. 281 f. 298 f. 322; J. Schäfer, Die Evv und die Evangelienkritik[2], Freiburg 1911; Mangenot, Les évangiles synoptiques, Paris 1911; Hil. Felder, Jesus Christus I (Paderbon 1911) 80—143: II (1914); Tillmann bei Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche II[3] (Kempten 1920) 51 ff; Jacquier, La crédibilité des évangiles, Paris 1913.

[4] Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt?, Tübingen 1910, 21 f. Gut sagt auch Windisch (Theologische Rundschau XVII [1914] 427): Es brauche „nicht immer, was die Gemeinde, was ein Redaktor gesagt haben kann, auch wirklich erst unter diesem Einfluß entstanden zu sein". Ebenso Harnack, Die Entstehung des NT 31 A. 1.

108. Der Apostel Johannes (יְהוֹחָנָן = Gotthold) war ein Sohn des Fischers Zebedäus und der Salome und ein Bruder des Jakobus, welcher der Ältere genannt zu werden pflegt. Er war einer der ersten Jünger, die der Vorläufer dem Herrn am Jordan zugeführt hatte (1, 37—40). Von da begleitete er Jesus zunächst nach Galiläa, Judäa und wieder zurück. In Bethsaida, seiner mutmaßlichen Heimat (1, 44; Mt 4, 18 ff), ging er dann seinem Gewerbe wieder nach, bis er von dessen Ausübung hinweg zum Dienste eines „Menschenfischers" berufen ward (Mt 4, 21 f; Mk 1, 19 f). Seine Mutter Salome gehörte zu jenen Frauen, die Jesus mit ihrem Vermögen dienten und die ihm bis unter das Kreuz gefolgt waren (Lk 8, 1—3; Mt 27, 56; Mk 15, 40; vgl. Mk 16, 1). Mit einem solchen Eifer, wie wir ihn in dieser Familie für den Herrn wahrnehmen, dürfen wir wohl den von den beiden Brüdern einst geäußerten Wunsch erklären, es möge vom Himmel Feuer über die gegen Jesus ungastliche Stadt Samarias herabkommen (Lk 9, 54).[1] Ebenso dürfte darin auch die Bitte des Jakobus und Johannes, im Reiche Christi die ersten Stellen zu erhalten (Mk 10, 35 ff; Mt 20, 20 ff), eine ihrer Quellen finden. Wenngleich nämlich dieser Wunsch von gewisser Selbstüberhebung nicht ganz freizusprechen ist, so war er doch auch von der Bereitwilligkeit getragen, für Jesus alles zu tun und zu leiden. Die sofort folgende milde Zurechtweisung und alle fernere Erziehungsarbeit des Herrn haben diesen Eifer allmählich geläutert und geklärt, aber nicht entkräftet. Er gibt dem Evangelisten noch in seinem hohen Alter ebensowohl sehr strenge Worte gegen jene ein, welche den Irrtum predigen und gegen die Liebe sündigen (vgl. 1 Jo 2, 11; 3, 9. 10. 15), als auch eindringliche Warnungen vor jeglicher Gefahr der Verführung: „Nehmet ihn (sc. den Christusgegner) nicht ins Haus auf und bietet ihm keinen Gruß" (2 Jo 10).[2] In diesem glühenden Eifer für seinen Meister ähnelte Johannes dem Apostel Petrus; vielleicht dürfen wir auch in solcher Geistesverwandtschaft einen Grund dafür sehen, daß diese beiden Apostel einander in besonderer Weise zugetan waren (vgl. 13, 24; 18, 15 ff; 20, 4 ff; 21, 7. 20 ff). Petrus, Johannes und Jakobus sind von Jesus wiederholt bevorzugt worden, indem nur sie zu unmittelbaren Zeugen der Auferweckung der Tochter des Jairus und der Verklärung,

[1] Daher wohl auch der Name Boanerges (Donnersöhne), den ihnen Jesus gegeben hat (Mk 3, 17).

[2] Vgl. auch die Worte, die er nach Irenäus (Adv. haer. III, 3, 4) beim Zusammentreffen mit dem Häretiker Cerinth in einem Bade gesprochen haben soll: „Fort von hier, daß nicht gar das Bad einfalle, da Cerinth darin ist, der Feind der Wahrheit."

aber auch der Todesangst auf dem Ölberge gewählt wurden (Mk 5, 37; Mt 17, 1; 26, 37). Eine besondere Auszeichnung lag für Johannes darin, daß er beim letzten Abendmahl an der Brust des Herrn ruhen durfte (Jo 13, 23). Diesen Erweis der Liebe erwiderte er, indem er Jesus bis unter das Kreuz folgte, wo er die Jungfrau Maria (und diese ihn) als das Vermächtnis des sterbenden Erlösers empfing (19, 26). Darum durfte er sich in Wahrheit „den Jünger, den der Herr lieb hatte" (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20), nennen. Er war es, der Jesus zuerst erkannte, als er nach der Auferstehung seinen Jüngern am Galiläischen Meer wieder erschien (21, 7).

Nach dem Pfingstfeste weilte und wirkte Johannes zunächst in Jerusalem; und zwar ist es nicht unwahrscheinlich, daß er hier vor allem Apostel der Hellenisten war.[1] Die Apg (3, 1 ff) erzählt uns, wie er mit Petrus einen Lahmgeborenen am Tempeltore heilte, und wie das Synedrium sie dafür zur Rechenschaft zog. Ferner berichtet sie von der Wirksamkeit der beiden Apostel in Samaria (8, 14 f). In Jerusalem lebte Johannes mit der Gottesmutter, die er zu sich nahm, in dem Verhältnis eines Sohnes zu seiner Mutter. Sie, die alle Worte ihres göttlichen Kindes „in ihrem Herzen bewahrt hatte" (Lk 2, 51), war für ihn der reichste Quell der Mitteilungen über den menschgewordenen Gottessohn. Dem innigen Verständnisse aber, das Maria einst für die öffentliche Tätigkeit ihres Sohnes besessen und auch durch ihre Zurückhaltung während dieser Zeit betätigt hatte, entspricht die Annahme, daß sie Johannes gewiß nicht stets in Jerusalem zurück- und so von Missionsreisen abgehalten hat. Es erklärt sich also, daß Paulus, als er nach seiner Bekehrung von Damaskus nach Jerusalem kam, ihn daselbst nicht antraf (Gal 1, 19); wohl aber fand er ihn, als im Jahre 49 das erste Konzil die Apostel dahin zusammengeführt hatte (Gal 2, 9). Wie die einstimmige, und nach dem Zeugnisse des Irenäus bis auf Polykarp zurückführende Tradition berichtet, lebte Johannes später in Ephesus.[2] Wann diese Übersiedelung erfolgt ist,

---

[1] Vgl. Cladder, Unsere Evv 186 f.

[2] Irenäus (Adv. haer. III, 1, 1. 3. 4; bei Eusebius, H. e. III, 28, 6) erzählt unter Berufung auf Polykarp von der Anwesenheit des Apostels Johannes in Ephesus; vgl. Ep. ad Florinum (bei Eusebius, H. e. V, 20, 6). Durch dieses Zeugnis ist sie auch nach Clemen (Die Entstehung des Jo 456) erwiesen. „Wenn das gegenwärtig noch die meisten Kritiker bestreiten, so wird man darüber später nicht anders urteilen, als jetzt über die früheren Zweifel an dem römischen Aufenthalt des Petrus." Polykrates, Bischof von Ephesus, gibt in seinem Briefe an Papst Viktor um das Jahr 195 der herrschenden Meinung Ausdruck (bei Eusebius, H. e. III, 31, 3; V, 24, 3): *ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ος ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος, οὗτος*

läßt sich nicht feststellen. Einen gewissen Anhaltspunkt bietet die Wirksamkeit Pauli in Ephesus, die bis zum Ende der fünfziger Jahre eine Tätigkeit des Apostels Johannes daselbst mehr als unwahrscheinlich macht.[1] Tertullian berichtet, daß Johannes zu Rom in siedendes Öl getaucht[2] und dann nach Patmos verbannt worden sei. Die letztere Nachricht wird auch durch Klemens Alexandrinus[3] und Origenes[4] bestätigt. Geschehen ist es unter dem Kaiser Domitian.[5] Unter Nerva kehrte Johannes nach Ephesus[6] zurück, wo er nach der vorherrschenden Tradition zur Zeit des Trajan (98—117) starb.[7] Nach der Meinung der Väter hat er ein jung-

---

ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. Wohl hat Polykrates zuvor den Apg 21, 8. 9 genannten „Evangelisten" Philippus mit dem Apostel verwechselt; allein das berechtigt nicht zu der Annahme, daß ihm dies auch mit einem anderen „Presbyter" Johannes und dem Apostel Johannes widerfahren sei. Denn der Apostel Philippus war nicht in Hierapolis gewesen; deshalb lag der Gedanke an ihn bei der Erinnerung an einen gefeierten Träger dieses Namens näher, als wenn die Anwesenheit zweier hervorragender Inhaber des gleichen Namens zur Auseinanderhaltung Veranlassung gegeben hätte. Daß Polykrates sicherlich den Apostel im Auge hatte und zugleich an sein Ev denkt, beweisen die Worte: *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών* = Jo 13, 23. Nach Mt 26, 20 waren überhaupt nur die Apostel beim letzten Abendmahl zugegen. — Auch Justin (Dial. 81) bezeugt die Anwesenheit des Apostels in Ephesus. Ferner ist der erste Teil der Apokalypse beweisend, der den Verfasser in enger Beziehung zur Provinz Asia zeigt. Vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter[3] 480.

[1] Darum ist es auch unwahrscheinlich, daß Maria den Apostel nach Ephesus begleitet habe und dort gestorben sei. So vor allem Niessen, Panagia-Kapuli, das neuentdeckte Wohn- und Sterbehaus der hl. Jungfrau Maria bei Ephesus, Dülmen 1906. Vgl. Bardenhewer, Theol. Revue V (1906) 569—577.

[2] De praescr. 36. Auch Ephesus wird als Ort genannt; vgl. Schanz, Commentar über das Ev des hl. Johannes 4.

[3] Quis dives salv. 42; bei Eusebius, H. e. III, 23, 6.

[4] In Mt tom. XVI, 6.

[5] Nicht zutreffend hat Hieronymus (In Mt 20, 23) angenommen, daß es nach Tertullian unter Nero geschehen sei.

[6] Vgl. das Fragment von Georgios Hamartolos (9. Jhdt); aus dem Cod. Coislinianus 305 von Nolte (Theol. Quartalschr. XLIV [1862] 466 f) herausgegeben (Funk, Patr. ap. I[2] 368 f): *Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἕν, ὃς ἀνακαλεσάμενος Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ.*

[7] Vgl. Irenäus, Haer. II, 22, 5; 3, 4; bei Eusebius, H. e. III, 23, 3. 4; 28, 6. Im übrigen vgl. für die Anwesenheit des hl. Johannes in Ephesus: Zahn, Forschungen zur GK VI (Leipzig 1900) 175 ff; Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses 97 ff. Die Anwesenheit des Apostels Johannes in Ephesus wird jedoch mehrfach bestritten (so von Keim, Scholten, Holtzmann, Réville, Schwartz, Wellhausen, Overbeck, J. Weiss u. a.). Dabei sucht man sich zunächst auf das Stillschweigen des Ignatius, der in seinem Briefe an die Ephesier nur den Paulus und nicht auch den Johannes nenne, zu stützen. Allein dies erklärt sich daraus, daß Ignatius in Paulus ein Vorbild im Martyrium sah. Dazu kommt, daß Paulus der eigentliche Begründer der ephesinischen Gemeinde war. Mit vollstem Rechte werden die ephesinischen Christen als *Παύλου*

συμμύσται (Miteingeweihte) von Ignatius bezeichnet (Ad. Ephes. 12, 2). Ja, Zahn glaubt Ephes. 11, 2 vom Verkehr der Ephesier mit den Aposteln (*τοῖς ἀποστόλοις*) verstehen zu müssen, so daß neben Paulus mindestens noch ein Apostel in Ephesus gewesen sein muß. Gegen die verschiedenen argumenta e silentio s. auch Clemen, Die Entstehung des Jo 416 ff. Mit Unrecht beruft man sich auf eine durch Georgios Hamartolos vermittelte Nachricht des Papias, nach welcher Johannes durch Juden den Märtyrertod erduldet habe (Funk, Patr. ap. I² 368): *Παπίας αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη.* Nun teilte de Boor (Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes in: TU V, 2 [1888] 170) aus dem Cod. Baroccianus 142 folgendes mit: *Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν* (vgl. Funk, Patr. ap. I² 366). — Demgegenüber ist zunächst zu bemerken, daß nicht gesagt ist, Johannes sei in Palästina von den Juden getötet worden. Mithin kann weder aus der einen noch aus der anderen Stelle etwas gegen den ephesinischen Aufenthalt des Apostels gefolgert werden. Es erheben sich aber auch gegen eine zutreffende Wiedergabe dessen, was bei Papias zu lesen war, gewichtige Bedenken. Wir haben es, wie die Verschiedenheiten der beiden Stellen zeigen, nicht mit einem „ausdrücklichen Zitate" (wie Holtzmann meint) zu tun. Ferner ist Georgios für sich der Meinung des Eusebius: *ἐτελεύτησεν ἐν Ἐφέσῳ.* Drittens beruft sich das Fragment aus dem Cod. Coisl. auch auf Origenes, der unter dem Martyrium des Johannes die Verbannung auf Patmos versteht (In Mt t. XVI, 6: *κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα . . . εἰς Πάτμον τὴν νῆσον*). Viertens ist aus dem Fragmente ersichtlich, daß man meinte, es müßten die Worte des Herrn an die Brüder Jakobus und Johannes zum Trinken seines Kelches und dem Getauftwerden mit seiner Taufe (Mk 10, 38 f; vgl. Mt 20, 22 f) bei den Aposteln in gleicher Weise erfüllt worden sein (*ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι*), und so wird der Gedanke an eine Kombination nahegelegt. Gegen die falsche Ausdeutung von Mk 10, 38 f s. Clemen, Die Entstehung des Jo 426 ff; V. Weber, Das angebliche Doppelmartyrium der Zebedäiden, in: Der Katholik 1913 II 434—445. Es ist auch höchst unwahrscheinlich, daß man bei der Wertschätzung des Martyriums einem apostolischen Märtyrer diese Ehre in späterer Zeit genommen haben sollte. Überhaupt ist der ganze Hinweis auf Papias in dem Zitate aus Georgios nach Ausweis der meisten Hss wohl ein Einschub aus späterer Zeit (Zahn, Forschungen zur GK VI 147 f). Jedenfalls beruft sich der Interpolator auf Papias in dieser Form zu Unrecht. Es müßte auch entschieden auffallen, daß sonst niemand etwas bei Papias von einem gewaltsamen Tode des Johannes durch die Juden gelesen hat. Man kann doch kaum annehmen, daß eine Notiz des Papias, die der gewöhnlichen Annahme direkt zuwiderlief, so lange allgemein (besonders seitens des Irenäus und Eusebius) unbeachtet geblieben wäre. Man hat zur Feststellung des ursprünglichen Gedankens von Papias verschiedene Konjekturen geäußert. Gutjahr (110) hält es für möglich, daß Papias etwa zur Erklärung von Mk 10, 38 f schrieb: *Ἰάκωβος ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη καὶ Ἰωάννης ἐν Πάτμῳ ἐμαρτύρησεν;* oder aber er hat *ἀνῃρέθη* auch von Johannes gebraucht, aber von der Verbannung nach Patmos verstanden. Zahn (149 ff), dem sich Funk (Patr. ap. I² 367) anschließt, denkt überhaupt an Johannes den Täufer. Dann müssen die Worte *ὁ θεολόγος* und *ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ* im Cod. Barocc. natürlich spätere Zusätze sein. Im Cod. Coisl. finden sie sich tatsächlich auch nicht. Jedenfalls bleibt die Tradition über den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes unerschüttert. Auch einige spätere Zeugnisse über den angeblichen Martertod, besonders in liturgischen Texten (s. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom 92 ff. 98 f), kommen dagegen nicht auf. Vgl. auch Clemen, Die Entstehung des Jo 442 ff.

fräuliches Leben geführt.[1] Darin den nächsten Erklärungsgrund für das besonders innige Verhältnis zu finden, in dem er zu Jesus und der jungfräulichen Gottesmutter zu stehen gewürdigt worden war, ist kaum fehlgegriffen.

109. Eusebius (H. e. III, 39, 3. 4) hat uns ein Fragment aus dem Proömium der *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* des Papias aufbewahrt, das mannigfaltig erklärt worden ist.[2] Darin sagt Papias, daß er alles, was er „einst von den Presbytern (*παρὰ τῶν πρεσβυτέρων*) gut gelernt" und ebenso sich eingeprägt habe, unter Verbürgung für die Wahrheit in seine Erklärungen aufgenommen habe. Er kümmere sich nur um jene, welche die Wahrheit lehren und Vorschriften mitteilen, die vom Herrn herrühren und von der Wahrheit selbst ausgegangen sind. Dann fährt er fort: *Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.* Aus der Nennung des einen Johannes unter Aposteln und der Unterscheidung des anderen von ihm durch Stellung hinter Aristion und Bezeichnung als „Presbyter" folgert Eusebius,[3] daß es sich um zwei handle, die denselben Namen geführt, und daß somit die Erzählung von zwei Johannesgräbern in Ephesus, die noch jetzt so heißen, eine Bestätigung erhalten habe.

Es stehen sich in der Presbyter-Johannes-Frage mehrere Ansichten gegenüber. Die eine geht dahin, daß es in Ephesus nur einen „Presbyter" Johannes gegeben habe, den man irrtümlich für den Apostel hielt;[4] die andere besagt,

---

[1] Vgl. hierzu Stellen bei Zahn, Acta Ioannis, Erlangen 1880, 200 ff. Das alte Argumentum evangelii sec. Iohannem schreibt z. B. (Kleine Texte 1 [1908] 13): Cui virginitatis in hoc duplex testimonium in evangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a deo dicitur et huic matrem suam iens ad crucem commendavit deus, ut virginem virgo servaret.

[2] Vgl. aus der reichen Literatur Poggel, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896, 29 ff; Zahn, Forschungen VI 109—157; Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses 71—125; Belser, Einleitung[2] 33 ff; Theol. Quartalschrift LXXXXIV (1912) 43—49; IIIC (1915) 161—184; Chapman, John the Presbyter and the fourth Gospel, Oxford 1911; Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, München 1914.

[3] H. e. III, 39, 5—7 (6 heißt es: *δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι*) und VII, 25, 16.

[4] So besonders Bestreiter der Echtheit des Jo, wie Scholten, Keim, Holtzmann, Jülicher, Corssen, Schwartz, Bousset. Dieser Meinung neigt auch Harnack (Die Chronologie I 672) zu. Jedoch erklärt er (Die Mission und Ausbreitung des Christentums I[3] [Leipzig 1915] 81 A. 2) jetzt: „Wenn aber irgendein kritisches Problem hier durch die Annahme erleichtert wird, auch der Zebedäide Johannes sei nach Asien gekommen, so mag man dieser Überlieferung, die schon Justin bezeugt, Glauben schenken."

daß der Apostel selbst der Presbyter gewesen sei.[1] Eine dritte Auffassung nimmt an, daß in Ephesus neben dem Apostel noch ein „Presbyter" Johannes gelebt habe.[2] Die Verschiedenheit der Ansichten erklärt sich vorwiegend daraus, daß Eusebius uns nur ein kleines Bruchstück aus dem Werke des Papias mitteilt und daß dieses Bruchstück nicht eindeutig ist. Ob Eusebius es richtig interpretiert hat, ist die Frage. Wahrscheinlich ist der Apostel mit dem „Presbyter" identisch.

Es ist zunächst von Bedeutung, zu erkennen, was Papias unter den *πρεσβύτεροι* verstanden hat, von denen er einst direkt oder indirekt (*παρηκολουθηκώς τις*) lernte. Chapman und Belser[3] erblicken darin Apostelschüler und berufen sich dafür auf den Sprachgebrauch bei Irenäus und Klemens von Alexandrien. Allein dieser Sprachgebrauch ist nicht entscheidend, da Papias eine Generation vor Irenäus gelebt hat und die von beiden erwähnten Presbyter sich keineswegs decken müssen.[4] Vor Papias ist der Presbyter-Titel jedenfalls nicht auf eine bestimmte Kategorie von Menschen beschränkt gewesen; Presbyter werden manchmal neben den Aposteln genannt (Apg 15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4), an anderen Stellen aber gehören Apostel unzweifelhaft zu ihnen.[5] So ist es an sich nicht unmöglich, daß Papias an unserer Stelle den Begriff im weiteren Sinne von Traditionszeugen ersten Ranges, d. h. den Aposteln und anderen unmittelbaren Herrenschülern, versteht.

Dies wird durch den Satz: *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος . . . ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* bestätigt. Offenbar faßt man ihn am besten als nähere Ausführung zu dem vorstehenden: *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους*. Dann ergibt sich der Sinn: Ich forschte die Begleiter der Presbyter über die Reden dieser Presbyter aus, was nämlich Andreas, Petrus usw. gesagt haben. Die mit Namen genannten sieben Apostel und *τὶς ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* sind also die Presbyter. Wollte man mit Chapman und Belser die Aussage so verstehen, daß Papias die Begleiter der Presbyter danach fragte, was die Presbyter von Andreas, Petrus usw. erfahren haben, so würde das umständliche *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* auffallend sein. Außerdem würden die namenlosen *πρεσβύτεροι* als Zwischenglied zwischen die Apostel und die „Begleiter" eingeschoben. Und das lehnt auch Eusebius ab, wenn er in der Interpretation des Fragmentes die „Begleiter" unmittelbar mit den Aposteln zusammenbringt (also kein Zwischenglied erwähnt).[6]

---

[1] So Olshausen, Hengstenberg, Riggenbach, Zahn, Barth, Cornely, Knabenbauer, Poggel, Felten, Bludau, Gutjahr, Bardenhewer, Funk, Chapman, Belser (entgegen: Einleitung[2] 33 ff).

[2] So Steitz, Hilgenfeld, Wieseler, Weizsäcker, van Bebber, Jacquier, Calmes.

[3] Ebenso Sigwalt, BZ XI (1913) 280.

[4] Vgl. Gutjahr 44 ff.

[5] Vgl. Apg 11, 30; 1 Petr 5, 1 (Petrus nennt sich *ὁ συνπρεσβύτερος*); Ignatius, Ad Philad. 5, 1: *προσφυγὼν . . . τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας.*

[6] H. e. III, 39, 2: Papias habe es *παρὰ τῶν ἐκείνοις* (sc. *ἀποστόλοις*) *γνωρίμων* erfahren. Daß diese *γνώριμοι* wirklich = *παρηκολουθηκώς τις* sind, zeigt III, 39, 7: *Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι.*

Die Hauptschwierigkeit für das Verständnis der Papias-Stelle liegt in den folgenden Worten: ἅ τε Ἀριστίων . . . λέγουσιν. Es ist nicht zu bezweifeln, daß hier eine neue Aussage gemacht wird, die von der vorher genannten Apostelgruppe getrennt ist. Der Anschluß erfolgt nämlich, im Gegensatze zu dem vorangehenden τί, mit ἅ; außerdem wird statt des bisherigen εἶπον von Aristion und dem Presbyter Johannes präsentisch λέγουσιν gebraucht. Es ist ganz unmöglich, diesen Wechsel mit rein rhetorischen Gründen zu erklären, so daß sachlich kein Unterschied gemacht würde.[1] Während vorher die „Begleiter" nach den Aussagen der Presbyter aus der Vergangenheit (εἶπον) gefragt wurden, will Papias nunmehr von ihnen wissen, was Aristion und der Presbyter Johannes in der Gegenwart sagen. Daraus folgt, daß die beiden zur Zeit der Nachforschungen des Papias noch am Leben waren.

Nun fragt es sich aber: Ist dieser πρεσβύτερος Ἰωάννης mit dem unmittelbar vorhergehenden Ἰωάννης, der durch seine Stellung unter den Aposteln deutlich als solcher charakterisiert ist, zu identifizieren? Wenn man die Frage verneint, so beruft man sich neben der Interpretation des Eusebius auf den Eindruck, daß zwei nebeneinander stehende Personen gleichen Namens, von denen die eine durch den Zusatz ὁ πρεσβύτερος noch eigens charakterisiert ist, unterschieden werden müssen. Allein man beachtet nicht, daß der unter den Aposteln genannte Johannes gleichzeitig auch unter die πρεσβύτεροι eingereiht wird, daß es sich also nach Papias in beiden Fällen um einen Presbyter handelt. Außerdem werden Aristion und der Presbyter Johannes ebenso τοῦ κυρίου μαθηταί[2] genannt, wie die vorhergehende Apostelgruppe[3]; sie sind also auch unmittelbare Schüler Jesu.[4] Wenn man daher die beiden Johannes identifiziert, so fragt es sich nur noch, warum der Name zweimal genannt ist. Dies läßt sich aber leicht daraus erklären, daß Johannes eben zur Zeit des Papias noch am Leben war; und Papias wollte von verschiedenen Gewährsmännern die Worte der Apostel (einschließlich des Johannes) aus der Vergangenheit ebenso wie die der noch lebenden Augenzeugen erfahren.[5] Wenn Papias dem Apostel Johannes in seinem hohen Lebensalter den Beinamen ὁ πρεσβύτερος noch ausdrücklich beifügt,[6] so ist dies eine Folge des Umstandes, daß Jo-

---

[1] So E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei 10. 13.

[2] Die Streichung dieses Zusatzes (Mommsen) oder die Änderung in: οἱ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν μαθηταί oder ähnliches sind willkürlich. Larfeld sucht die Lesart Ἰωάννου statt κυρίου nachzuweisen, und C. Wessely (Deutsche Literaturzeitung XXXVI [1915] 2575) nennt sie paläographisch „unanfechtbar und eine glänzende". Vgl. dagegen Belser, Theolog. Quartalschrift IIIC (1915) 161—184.

[3] So urteilt auch E. Schwartz 12: „Den Herrenjüngern, die, wie die Namen zeigen, sämtlich zu den Zwölf gehören, stellt Papias Aristion und den Presbyter Johannes gleich."

[4] Über Aristion vgl. oben S. 244.

[5] Gutjahr (125) möchte auf Grund der syrischen Übersetzung der eusebianischen Kirchengeschichte συνέχρινον statt ἀνέχρινον lesen. Dann ergibt sich der Sinn: Papias verglich die Aussagen der Presbyter-Begleiter mit dem, was er selbst von Aristion und Johannes gehört hat. Jedoch ist die Lesart ἀνέχρινον zu gut bezeugt.

[6] Belser (Theol. Quartalschrift 1912, 46) glaubt aus den Angaben des „Presbyters" über Markus, die Eusebius (H. e. III, 39, 15) bald nachher aus Papias mitteilt, schließen zu können, daß dieser „Presbyter" nur der Verfasser des vierten Ev, also der Apostel, gewesen sein könne. Vgl. unten S. 284 A. 2.

hannes sich offenbar selbst gern so nannte. Und das zeigt auch das Präskript des zweiten und dritten Johannesbriefes.[1]

Somit erklärt sich das Papias-Fragment leichter, wenn man in ihm keinen zweiten Johannes erwähnt findet. Dann versteht man auch, daß vor Eusebius nirgendwo eine Spur dieses „Presbyter Johannes" zu finden ist. Man kann wohl kaum so ohne weiteres annehmen, daß die patristischen Argumente gegen seine Existenz auf eine Berufung auf das Stillschweigen hinausliefen.[2] Denn man muß bedenken, daß Irenäus, der das Werk des Papias gelesen hat,[3] schwerlich aus Zufall einen solchen Presbyter nirgends erwähnt. Und auch die Nachricht des Dionysius von Alexandrien über die beiden Johannesgräber in Ephesus[4] beweist nichts Sicheres; sie würde ausreichend erklärt sein, wenn zu seiner Zeit die Grabstätte des Apostels an zwei verschiedenen Stellen gezeigt wurde.[5] Eusebius ist darum der erste, der etwas Bestimmtes über den Presbyter Johannes zu sagen weiß. Aber er liest es nur aus dem Papias-Fragment heraus, das er dementsprechend interpretiert. Er hat damit nicht etwa seine Leser irreführen wollen; wohl aber glaubte er, wie Zahn[6] mit guten Gründen zeigt, hier einen Johannes entdeckt zu haben, dem vielleicht die Apokalypse zugeschoben werden könnte. So hat Eusebius für die Johannesfrage in ähnlicher Weise Schwierigkeiten bereitet wie für die Jakobusfrage.[7]

An sich würde die Existenz eines vom Apostel verschiedenen Presbyters für die Entscheidung der Frage nach dem Verfasser des Jo gleichgültig sein. Denn die Anwesenheit des Apostels in Ephesus ist mit Sicherheit bezeugt,[8] und Papias sowohl wie Polykarp haben direkte Beziehungen zum Apostel gehabt.[9] Wie schon gesagt,[10] wird er zur Zeit Trajans, etwa um die Wende des Jahrhunderts, in Ephesus sein Leben beschlossen haben. Es war ihm also beschieden, die für die Entwicklung des Reiches Jesu folgenschwersten Ereignisse mit zu durchleben. Er hatte nicht nur die Notwendigkeit gesehen, daß insbesondere Petrus Jerusalem verlassen mußte, sondern auch des Heidenapostels Paulus fruchtbringende Tätigkeit beobachtet, die er selbst auf dem Apostelkonzil

---

[1] 2 Jo 1; 3 Jo 1.

[2] So S. Weber, Deutsche Literaturzeitung XXXII (1911) 2840.

[3] Adv. haer. V, 33, 4; bei Eusebius, H. e. III, 39, 1.

[4] Bei Eusebius, H. e. VII, 25, 16; vgl. III, 39, 6.

[5] Vgl. Zahn, Forschungen zur GK VI 119 f. Feine (Einleitung[2] 85): „Der Leiter der österreichischen Ausgrabungen in Ephesus, O. Benndorf, hat mir vor Jahren persönlich erklärt, auf Grund der Ausgrabungen in Ephesus erscheine es ausgeschlossen, zwei ephesinische Johannes anzunehmen. Die lokalen Überlieferungen haften nur an dem einen, dem Apostel Johannes."

[6] Forschungen zur GK VI 114 ff.

[7] Vgl. unten S. 321.

[8] Vgl. oben S. 273 ff.

[9] Vgl. oben S. 197 A. 10. Ebensowenig wie Irenäus sich in der Beziehung zwischen Papias und Johannes geirrt haben kann, ist es beim Verhältnis zwischen Polykarp und Johannes anzunehmen. Vgl. Gutjahr 148—166; Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 153 f.

[10] Vgl. oben S. 274.

gutgeheißen hatte (Gal 2, 9). Damit steht denn auch in Einklang, daß der Verfasser des vierten Ev sich einerseits als Judenchristen durch seine Vertrautheit mit dem AT und der Weise seiner Auslegung kundgibt; anderseits, unter Anerkennung des Vorzuges Israels (1, 11; 4, 22), den Universalismus des Reiches Gottes hervorhebt (1, 7. 9; 3, 16. 17; 4, 23 f; 10, 16; 11, 52; 12, 20 ff). Insbesondere aber hatte Johannes die Erfüllung der Weissagung seines Meisters von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels erlebt; und er mußte darin, wie in den weiteren Folgen, insbesondere der Zerstreuung des Volkes, das Gericht über Israel und die endgültige Loslösung der Kirche von der Synagoge erkennen. Das stimmt aber zu den Verwerfungsurteilen über das angeredete Geschlecht der Juden, die wir wiederholt in unserm Ev lesen (z. B. 3, 11 f. 32; 5, 44 ff; 8, 21. 24; 12, 37 ff). Und wenn wir selbst von jeder übernatürlichen Erleuchtung absehen wollten, so würden die genannten erschütternden Ereignisse uns verstehen lehren, daß wir nicht den Gedankenkreis eines „galiläischen Fischers" zum Maßstabe machen dürfen, um die Ideen des greisen Apostels in Ephesus am Abende seines gnaden- und tatenreichen Lebens zu beurteilen.

110. Ehe wir in weitere Untersuchungen eingehen, vergegenwärtigen wir uns den Inhalt des vierten Ev.

Nach einer Einleitung schildert Johannes Jesu öffentliches Wirken, das sich zumeist in Jerusalem abspielte. Darauf erzählt er die Geschichte des Leidens und Sterbens und der Verherrlichung Jesu. So ergeben sich zwei Hauptteile der Schrift.

Die Einleitung bildet die Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu. Sie umfaßt den Prolog (1, 1—18), die Zeugnisse des Täufers für Jesus und die Berufung der ersten Jünger (1, 19—51).

I. Jesu öffentliches Wirken (2, 1—12, 50).

1. Zum erstenmal in Jerusalem (2, 1—4, 54). Jesus wirkt zu Kana in Galiläa sein erstes Wunder und stärkt die Jünger im Glauben (2, 1—12). Dann zieht er zum ersten Osterfeste nach Jerusalem, wo er durch die Tempelreinigung seine Vollmacht vor dem Hohen Rat und allem Volke erweist (2, 12—25) und den Nikodemus über die Notwendigkeit des Glaubens wie der Taufe belehrt (3, 1—21). Von Jerusalem begibt er sich in die Landschaft Judäa, wo sein Erfolg kein

anderer und besserer ist als in der Stadt Jerusalem (3, 22—36). Größeren Glauben dagegen findet er in Samaria (4, 1—42) und in Galiläa (4, 43—54).

2. Die zweite Reise des Herrn nach Jerusalem (5, 1—6, 72). Jesus zieht zum zweitenmal nach Jerusalem und heilt am Teiche Bethesda an einem Sabbat einen langjährigen Kranken. Dieses Wunder erregt aber sogleich den Widerspruch der Hierarchen, die darin ein Kapitalverbrechen gegen das mosaische Gesetz erblicken (5, 1—16). Vergeblich erklärt ihnen der Herr, mit welchem Rechte er sich Gott gleichstelle (5, 17—47). Von Jerusalem kehrt der Herr nach Galiläa zurück. Dort wirkt er das Wunder der Brotvermehrung (6, 1—13), wandelt auf dem See (6, 14—21) und hält die Rede vom wahren Himmelsbrote (6, 22—72).

3. Jesus zum drittenmal in Jerusalem (7, 1—10, 21). Während des Laubhüttenfestes zieht Jesus wieder nach der jüdischen Hauptstadt und redet von seiner göttlichen Herkunft und Sendung (7, 1—30). Die Pharisäer wollen ihn festnehmen lassen; doch wagen die ausgesandten Häscher es nicht, Hand an ihn zu legen (7, 31—53). Nachdem Jesus durch seine Entscheidung über die Ehebrecherin den Pharisäern eine große Beschämung bereitet (8, 1—11), offenbart er sich weiter als das Licht der Welt durch Wort und Tat; aber die Juden verbleiben in ihrem hartnäckigen Unglauben und versuchen abermals Hand an ihn zu legen (8, 12—9, 41). Den irreleitenden Führern des Volkes stellt sich der Herr als den guten Hirten gegenüber (10, 1—21).

4. Die zwei letzten Reisen des Herrn nach Jerusalem (10, 22—12, 50). Jesus begibt sich zum Feste der Tempelweihe aufs neue nach Jerusalem und redet von seiner Messiaswürde und seiner Gottessohnschaft. Seine Gegner versuchen ihn als Gotteslästerer zu steinigen; doch ihr Anschlag mißlingt, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist (10, 22—42). Noch glänzender offenbart sich die Gottesherrlichkeit Jesu in der Auferweckung des Lazarus zu Bethanien (11, 1—45). Dieses Wunder steigert die Feindschaft der Hierarchen gegen Jesus aufs höchste, so daß sie seinen Tod beschließen (11, 46—56). Bevor sie jedoch ihren Plan ausführen können, feiert der Herr in dem glänzenden Einzug in die jüdische Hauptstadt einen Triumph über die Feinde, der die Einleitung zu dem baldigen vollständigen Triumphe ist (12, 1—50).

II. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (13, 1—21, 25).

1. Im Kreise der Jünger (13, 1—17, 26). Jesus nimmt im Abendmahlsaale an seinen Jüngern die Fußwaschung vor, legt ihnen die Gesinnung dienender Liebe ans Herz (13, 1—20) und redet von seiner bevorstehenden Verherrlichung (13, 21—38). Alsdann hält er die Abschiedsrede. Darin tröstet er die trauernden Jünger, indem er ihren Blick zur Heimat im Jenseits lenkt und ihnen einen Ausblick in die Zukunft auf Erden eröffnet (14, 1—31). Dann mahnt er sie zur Bewahrung der Lebensgemeinschaft mit ihm (15, 1—17) und sagt ihnen ihr Schicksal in der Welt voraus (15, 18—16, 4). Zuletzt verheißt er ihnen den Heiligen Geist und stellt ein baldiges Wiedersehen in Aussicht (16, 5—33). Nach diesem Abschied von der Welt und den Seinigen bittet er im hohenpriesterlichen Gebete den Vater um seine, der Jünger und der künftigen Kirche Verherrlichung (17, 1—26).

2. Gethsemane und Golgotha (18, 1—19, 42). Wie im Ölgarten (18, 1—11), so offenbart der Herr auch vor dem jüdischen Hohenpriester (18, 12—27), vor Pilatus (18, 28—19, 16), in und nach seinem Tode seine göttliche Herrlichkeit (19, 17—42).

3. Erscheinungen des auferstandenen Herrn (20, 1—21, 23). Jesus erscheint der Maria Magdalena (20, 1—18), den Aposteln, dem zweifelnden Thomas (20, 19—29) und am See Tiberias (21, 1—23). Schlußwort (21, 24—25).

III. Der dargelegte Inhalt des vierten Ev zeigt eine solche Verschiedenheit in Auswahl und Darstellung des Stoffes den synoptischen Evv gegenüber, daß es eine Hauptaufgabe ist, dieses Problem näher zu erklären.

Wenn man absieht von den Berichten über das Zeugnis des Täufers und über Jesu Leiden, Tod und Auferstehung, die aber auch eigenartig gehalten sind, so werden nur wenige Begebenheiten gemeinsam mit den Synoptikern erzählt (6, 1—21; 12, 1—8. 12—16). Dabei erscheint Judäa, besonders Jerusalem mit seinem Tempel, als Schauplatz für Jesu Wirken und Reden; Galiläa dagegen tritt zurück.

Im Zusammenhange hiermit steht die weitere Eigentümlichkeit des vierten Ev, daß es die in Jerusalem gefeierten Feste heraushebt. Von ihnen sehen die Synoptiker ab, da sie in ihren Darstellungen vornehmlich Jesu Tätigkeit in Galiläa verfolgen. Wenn man die unchronologische Art der synoptischen Darstellung nicht in Rechnung setzte, konnte man zu dem irrigen Schlusse kommen, daß sie nur ein Jahr

für die öffentliche Wirksamkeit anzunehmen gestatte. Johannes setzt aber mindestens zwei Jahre dafür voraus.[1]

Endlich ist bei keinem Ev ein einheitlicher Plan so streng durchgeführt wie beim vierten. Der einzigartige Prolog verhält sich zum Ganzen wie die Fassung des Themas zu dessen Ausführung. Eine durchgreifende Beherrschung und Unterordnung des Stoffes unter die leitenden Gedanken ist ersichtlich. Die belehrenden Reden überwiegen bei weitem die erzählten Tatsachen. Dabei sind diese mit jenen in die engste Verbindung gebracht, indem sie teils ausdrücklich aufeinander Bezug nehmen, teils sich gegenseitig beleuchten. Hervorgehoben seien besonders 3, 3 ff und 3, 22. 26 ff; 4, 1, indem die Rede Jesu zu Nikodemus über die Wiedergeburt eine tatsächliche Ausführung erhält; 5, 5—11 und 19, die Heilung am Sabbat und Jesu Offenbarung seiner Gleichwesentlichkeit mit dem Vater; 6, 5—21, wo schon der Umstand, daß Johannes in diesen Wunderberichten den Synoptikern einmal folgt, erkennen läßt, daß er damit der folgenden Verheißung des Altarssakramentes dienen wollte; die Heilung des Blindgeborenen 9, 1 ff und 9, 39 (zuvor auch 8, 12); 9, 40. 41 und die folgenden Gleichnisse 10, 1 ff vom wahren Hirten. Der Bericht von der Auferweckung des Lazarus (11, 1 ff) läßt sich, ohne die weitere Erzählung teilweise unverständlich zu machen, nicht aus dem Ganzen lösen (vgl. 11, 53 ff; 12, 10 ff). Nehmen wir nun noch jene Beispiele hinzu, die uns zeigen, wie das vierte Ev in seiner Erzählung einen bestimmten Gedanken konsequent verfolgt und dadurch verschiedene Gedanken zu einem einheitlichen Ziele miteinander verknüpft (vgl. 4, 5—42. 44 und 4, 1—3; 3, 32. 11; 2, 24) oder ein späteres Ereignis an ein früheres wieder anschließt (vgl. 4, 45 ff und 2, 1—11), dann müssen wir in ihm ein zielbewußt angelegtes einheitliches Gebäude erkennen, das kein Ausbrechen eines Steines duldet. Dadurch unterscheidet es sich von den synoptischen Evv, in denen öfters zur Ausführung einer Idee Berichte aus dem Leben Jesu in reicherem Maße geboten werden. Wenn z. B. bei Mt das eine oder andere Wunder nicht erzählt, das eine oder

---

[1] Die Frage ist neuerdings sehr ausgiebig behandelt worden. Besonders van Bebber, Belser und Cladder (Unsere Evv 205 ff) vertreten die Ansicht, daß auch nach Jo nur ein Jahr der öffentlichen Wirksamkeit anzunehmen, daß also 6, 4 τὸ πάσχα als ursprünglich zu streichen sei. Aus der reichen Literatur vgl. Pfättisch, Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Ev des hl. Johannes, in: BSt XVI, 3. 4, 1911; Hartl, Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu, in: NtA VII, 1—3, 1917; Meinertz, Methodisches und Sachliches über die Dauer der Wirksamkeit Jesu, in: BZ XIV (1916/17) 119—139. 236—249.

andere Gleichnis nicht aufgenommen wäre, wenn Lk (besonders von 9, 51 an) von der einen oder anderen Begebenheit oder Rede abgesehen hätte, so würde dies ohne wesentliche Änderung des Gesamtbildes und ohne Durchbrechung des zusammenhaltenden Gedankens möglich gewesen sein; nicht so bei Johannes.[1]

112. Das vorgelegte Problem findet seine Erklärung darin, daß ein leitendes Ziel den ganzen Stoff durchgreifend beherrscht. Dies ist 20, 30. 31 in die Worte gefaßt: „Jesus hat zwar noch viele andere Zeichen vor den Augen seiner Jünger getan, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind; diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habet in seinem Namen."

Der Evangelist traf eine Auswahl; und das vermochte er bei der großen Hochschätzung einer Kenntnis des Lebens Jesu durch die Gläubigen, die er im Besitze der damals schon längst verbreiteten Evv wußte. Es sind auch deutliche Kennzeichen dafür vorhanden, daß er wirklich mit Rücksicht auf die synoptischen Evv geschrieben hat, daß er vor allem auf das Mk weitgehende Rücksicht nimmt und seine chronologischen Mängel berichtigt.[2] In der Erzählung z. B. über das Wandeln Jesu auf dem Meere (6, 19) wird die Furcht der Apostel beim Anblick Jesu nicht erklärt (vgl. Mt 14, 26; Mk 6, 49). Die Bemerkung 2, 11, daß das an erster Stelle erzählte Wunder bei der Hochzeit zu Kana „der Anfang der Wunder" gewesen sei, findet im Hinblick auf die Ausdrucksweise Mk 1, 14 ff und die Wunder, welche die Synoptiker an den Beginn der Wirksamkeit Jesu stellen, eine Motivierung. Im Verein mit diesen Momenten gewinnt auch die kurze Erwähnung der Gefangenschaft des Täufers (3, 24) eine gleiche Bedeutung.[3] Endlich erklärt sich bei einer Bezugnahme auf die Synoptiker auch die Tatsache, daß Johannes manche Ereignisse aus dem Leben Jesu übergeht, insbesondere die

---

[1] Vgl. Holtzmann, Einleitung[3] 432.

[2] Vgl. Cladder, Johannes Zebedäi und Johannes Markus, in: Stimmen aus M.-Laach LXXXVII (1913/14) 136—150; ders., Unsere Evv 193 ff. Das entspricht auch dem, was Papias (oben S. 198) über den „Presbyter Johannes" sagt und erweist so die Identität dieses „Presbyters" mit dem Verfasser des Jo, der zugleich Augenzeuge ist. Vgl. oben S. 278 A. 6.

[3] Die Frage, ob Jo 12, 3 ff (*νάρδος πιστική* und deren Schätzung auf 300 Denare) auf Mk 14, 3 ff, und Jo 18, 39 (die Frage des Pilatus an die Juden) auf Mk 15, 9 Bezug nimmt, darf man nichts weniger als einfach verneinen. Vgl. ferner auch Jo 6, 7 und Mk 6, 37; Jo 12, 13 und Mk 11, 9. Und sollte nicht auch Jo 12, 14—16 die Bekanntschaft mit Mt 21, 2—5 voraussetzen?

Einsetzung der Eucharistie, deren Verheißung vorher erzählt worden ist. Dafür läßt sich auch eine Tradition über Klemens Alexandrinus[1] hinaus verfolgen. Dieser berichtet nämlich als Überlieferung, daß Johannes auf Bitten seiner Freunde den „somatischen" Evv ein „pneumatisches" hinzugefügt habe, d. h. ein Ev, das nach der Erläuterung des Origenes[2] von der Gottheit Christi handelt. In diesem Sinne betrachteten auch Chrysostomus[3] und Augustinus[4] das vierte Ev als eine Ergänzung der Synoptiker, Eusebius[5] dagegen mehr als eine materielle Vervollständigung. Daß das vierte Ev die drei ersten habe ergänzen wollen, oder daß es wenigstens unter Rücksichtnahme auf die den Lesern bekannten synoptischen Evv verfaßt wurde, ist eine Anschauung, der jetzt fast allgemein beigepflichtet wird.[6]

In der unverkennbarsten Weise verfolgt Jo das Ziel, die Offenbarungen der Gottheit Jesu, der wahrhaft „Mensch geworden ist und unter uns gewohnt hat" (1, 14), vorzuführen. Jesu Gottheit ist als erste Wahrheit im Prologe (1, 1—3) an die Spitze gestellt, und im Verlaufe der weiteren Darstellung wiederholt sie sich in den verschiedenen Berichten von den Selbstoffenbarungen des Herrn, die von den Zuhörern auch in diesem Sinne verstanden werden: vgl. 2, 16; 5, 17. 18 ff. 26; 7, 29; 8, 23 ff. 58; 10, 30. 33. 38; 14 (vom Einssein mit dem Vater); 16, 15. 27; 19, 7 (die Anklage der

---

[1] Bei Eusebius, H. e. VI, 14, 7.
[2] In Jo t. 1, 6.
[3] Hom. in Mt 1, 3.
[4] In Jo 36, 1.
[5] H. e. III, 24, 7 ff. Vgl. Hieronymus, De vir. ill. 9.
[6] Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 507 ff; Jülicher, Einleitung[6] 355 f; Heitmüller bei J. Weiß, Die Schriften des NT IV[3] 26. Nur an Lk denkt L. Gümbel, Das Jo eine Ergänzung des Lk, Speyer 1911; gemeinsame Traditionen sieht auch J. Schniewind, Die Parallelperikopen bei Lk und Jo, Leipzig 1914. Widerspruch erhebt H. Windisch (ZntW XII [1911] 174 f), da ihm die Anzeichen einer Bezugnahme zu dürftig sind. Beachtenswert ist der Grund, daß die Kühnheit des Evangelisten unbegreiflich wäre, wenn er ein von den anerkannten Darstellungen so abweichendes Ev zu schreiben wagte. „Das Unternehmen ist so gewaltig und so gewagt, daß es eigentlich nur einem Apostel, und zwar nur dem Lieblingsapostel zuzutrauen ist. Wer aber die apostolische Abfassung des Jo aus inneren Gründen ablehnt, hat zu erklären, wie ein Nichtapostel dieses Ev empfehlen und durchsetzen konnte." Der Gedanke hat seine Berechtigung, nur kann man eben daraus den Schluß ziehen, daß er die apostolische Abfassung des Jo stützt. E. Schwartz (Über den Tod der Söhne Zebedaei 44) hält die Ergänzungstheorie für sekundär, und Wendland (Urchristl. Literaturformen 302) behauptet sogar, Jo „wollte den anderen den Rang ablaufen". Demgegenüber sagt auch Knopf bei J. Weiß, Das Urchristentum 612, das Jo sei nur verständlich, wenn der Verf. die Synoptiker in den Händen seiner Leser weiß. „Das vierte Ev ist nicht etwa geschrieben, um die Synoptiker zu ersetzen, sondern nur um sie zu ergänzen."

Juden, daß Jesus sich zum Sohne Gottes gemacht habe); und 20, 28 (das feierliche Bekenntnis des Thomas: „Mein Herr und mein Gott"). Göttliches Wirken und Wissen,[1] das Schauen aller Wahrheit in Gott und das Voraussagen freier Handlungen besonders von Petrus und wiederholt von Judas, dem Verräter, werden von Jesus berichtet: 1, 3. 10. 18; 3, 11. 32; 5, 19; 6, 70 f; 7, 17; 8, 38; 13, 11. 18. 19. 38; 14, 29; 18, 4. Mit diesem Wissen wird der Glaube an Jesus motiviert: 1, 7. 12; 3, 11—15. 32; 5, 24. Das Leiden aber wird wiederholt in seiner Freiwilligkeit hervorgehoben: 6, 70 f; 7, 30. 44 ff; 8, 20. 59; 10, 17. 39; 18, 6 ff.

Dieses Ziel des vierten Ev erklärt uns auch eine charakteristische Eigentümlichkeit. Jerusalems Tempel, wo das atl Zeichen einer besonderen Gottesnähe und das Vorbild des wahren Immanuel seine Stätte hatte, war als Haus des Vaters der Ort, wo Jesus sich als Gott und Sohn des Vaters offenbarte, und deshalb der vorzüglichste Schauplatz, den Johannes für seine Darstellung wählen konnte. Und da die Feste Jesus nach Jerusalem hinaufführten, so ist damit auch schon der Grund gegeben, weshalb das vierte Ev vornehmlich diese Zeiten ausgewählt hat.[2]

Daß Jesus ferner der Christus, d. h. der in die Welt gekommene Erlöser ist, wird wieder zuerst im Prologe (1, 4. 9—14. 16 ff) gesagt; dann wird es durch das Zeugnis des Johannes von Jesus als dem „Lamm Gottes", das die Sünden der Welt trägt, weiter ausgeführt, und endlich durch den Hohenpriester prophetisch ausgesprochen (11, 50 ff). Die Selbstbezeichnung als Menschensohn, die sich bei Jo ebenso wie bei den Synoptikern findet, beweist Jesu messianisches Bewußtsein.[3] In ihm den verheißenen Messias gefunden zu haben, bekennen die ersten Jünger (1, 41. 45. 49), glauben die Samaritaner (4, 29. 42), und spricht Petrus feierlich aus (6, 69). Wenn weiterhin hervorgehoben wird, daß atl Vorbilder (3, 14; 19, 36) und Weissagungen (2, 17; 12, 13 ff. 38 ff; 19, 24. 36 f) in Jesus Christus ihre Erfüllung gefunden haben, so stimmt das sehr wohl zu den Reden, in denen der Herr sich als den Gesandten des Vaters und Erlöser der Welt, als Licht der Finsternis und Grund des ewigen Lebens für alle, die glauben, offenbart: 1, 7. 12; 3, 5. 16. 18. 36; 5, 37 f; 7, 16 ff; 8, 12 f. 16. 26. 29; 9, 4; 11, 42; 15; 17; 18, 36 f; 20, 21. Endlich ist die Darstellung, wie Jesus sein erlösendes

---

[1] Vgl. hierzu Karl Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des johanneischen Christus, Freiburg 1882.

[2] Vgl. die Ausführungen bei Grimm, Die Einheit der vier Evv 597 ff.

[3] Vgl. Tillmann, Der Menschensohn, in: BSt XII, 1. 2, 1907.

Werk vollbracht, den Kelch, den der Vater ihm gegeben, getrunken hat (18, 11), so gehalten, daß Christus als die Erfüllung des vorbildlichen Paschalammes, durch dessen Blut einst das Volk gerettet worden war, vor uns steht. Das Ev nimmt ausdrücklich Bezug auf den Zusammenhang, der zwischen der Paschafeier und dem Tode Jesu besteht. So geschieht es 12, 1; 13, 1; 18, 28. 39; 19, 14. 31; besonders aber durch die Hervorhebung des Umstandes, daß Jesu Gebeine nicht gebrochen wurden (19, 31—33. 36). Die nachdrückliche Betonung der Tatsache, daß aus Jesu Seite Blut und Wasser floß (19, 34. 35), will uns auf die einmalige blutige Vollbringung der Erlösung am Kreuze (19, 30) und auf ihre Zuwendung im Wasser der Taufe hinweisen. Dem Ideenkreise von der Vollendung des messianischen Werkes entspricht auch das Herausheben der Rede Jesu zu Maria Magdalena: „Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater" (20, 17).

113. Während also die Frage nach dem Hauptzwecke des Ev eine bestimmte Antwort erhalten kann, ist die weitere nach einem etwa damit verbundenen Nebenzwecke, bzw. nach äußeren Veranlassungen, vor allem nach Irrlehrern oder Gefahren, die berücksichtigt werden, von altersher verschieden beantwortet worden. Eine genauere Tradition über die Entstehungsweise des Jo läßt sich in dem Sinne, wie wir sie für die Synoptiker kennen, nicht verfolgen.[1]

Irenäus schreibt: Volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus est hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae.[2]

---

[1] Vgl. oben S. 197 ff. 205 f. 211 ff. 238 f. 249. Von Papias ist uns nichts über die Entstehungsweise erhalten; und da auch Irenäus darüber schweigt, so darf der Schluß gezogen werden, daß ihm eine glaubwürdige Tradition über die Entstehungsweise des vierten Ev unbekannt ist. Die Erzählung des Muratorischen Fragmentes (10 ff): Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieiunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret kennzeichnet sich auch schon durch die Form (Übergang in die direkte Rede) als fremdartiges Stück im ganzen Fragment. Zahn sieht die Quelle in den dem Leucius Charinus zugeschriebenen Johannesakten, die noch vor 160 entstanden sein sollen. Vgl. GK I, 2, 784; II, 1, 38; Acta Ioannis S. CXXVI—CXXXI; Einleitung II[3] 454 f. Ganz unmöglich ist die Ansicht von E. Schwartz (Über den Tod der Söhne Zebedaei 24 f), daß die Erzählung auf Abfassung des Jo vor der Aposteltrennung hinweise. Schon der Zusatz: et episcopis spricht dagegen, weshalb ihn Schwartz ohne jeden Grund streicht. Ein zuverlässiger Kern mag in der Nachricht des Fragmentes stecken. Vgl. Belser, Einleitung[2] 248 ff.

[2] Adv. haer. III, 11, 1.

Dasselbe berichtet Hieronymus[1], nennt aber dazu noch die Ebioniten, qui asserunt, Christum ante Mariam non fuisse. Diese letzteren sah auch Epiphanius[2] im vierten Ev bekämpft; Hilarius, Victorinus[3] und Chrysostomus jedoch dachten bereits auch an die späteren Gnostiker. Und in neuerer Zeit sind diese Meinungen teils einzeln, teils in Verbindung miteinander festgehalten, teils mit noch anderen Erwägungen in Zusammenhang gebracht worden. In Cerinth,[4] den Doketen,[5] dem Ebionitismus und Judaismus[6] sieht man die bekämpften Gefahren; eine polemische Richtung gegen die Johannesjünger,[7] die Anfänge der Gnosis,[8] das wieder erstarkende Judentum[9] wird gefunden. Und im Gegensatze hierzu erklärte besonders die Tübinger Schule, unser viertes Ev hätte der Gnosis dienen sollen, um auf Grund der Logosidee die vermeintlichen heidnischen und judenchristlichen Parteien im Laufe des zweiten Jahrhunderts zu versöhnen,[10] oder gar um den modifizierten Anschauungen des Gnostikers Valentin Eingang in die Kirche zu verschaffen.[11] Ja, Kreyenbühl[12] ist so weit gegangen, den Gnostiker Menander als Verfasser hinzustellen, von dem die Kirche erst später das Ev entlehnt habe. Endlich fand auch die Ansicht Vertretung, daß die jüdisch-alexandrinische Philosophie, von

---

[1] De viris ill. 9; vgl. Prolog. in Mt.

[2] Haer. LI, 2. 12.

[3] In Apoc 11, 1 (der spätere Gnostiker Valentin wird genannt). Das Argumentum sec. Iohannem (Funk, Patr. ap. I² 374; vgl. oben S. 200) nennt sogar Marcion.

[4] So Erasmus, Toletus, Calmet, Hug, Klee, Friedlieb, Bisping, Meßmer, Schegg, Corluy, Schanz, Cornely, Belser, Langen, Ebrard, Hengstenberg, besonders Cladder, Cerinth und unsere Evv, in: BZ XIV (1916/17) 317 ff; ders., Unsere Evv 222 ff.

[5] So Friedlieb, Corluy, Ebrard, P. Corssen (Monarchianische Prologe 128 ff), welcher sich besonders auf die johanneische Darstellung der Leidensgeschichte Jesu im Gegensatz zu der in den apokryphen Acta Ioannis, vor allem auf 19, 26. 27. 34. 35 stützen will.

[6] So u. a. Grotius, Calmet, Klee, Schegg, Schanz, Cornely, Belser, Knabenbauer, Calmes.

[7] So Hug, Klee, Maier, Bisping, Langen, Zahn, und noch weitergehend Baldensperger, Der Prolog des vierten Ev, Freiburg 1898.

[8] So Klee, Reithmayr, Kaulen, Cornely, Keppler, Leipoldt, Jo und Gnosis, in: Ntl Studien, Georg Heinrici . . . dargebracht, Leipzig 1914, 140—146: Jüdische Gnosis.

[9] So Aberle, Schanz, Keppler (Das Jo und das Ende des ersten christl. Jahrhunderts, Rottenburg 1883), Belser, Wurm, Wrede, Bauer, Heitmüller, Jülicher, Clemen.

[10] So Baur, Zeller, Schwegler, Volkmar u. a. Vgl. oben S. 13 f.

[11] So Hilgenfeld. Dagegen vgl. C. Müller, De nonnullis doctrinae gnosticae vestigiis quae in quarto evangelio inesse feruntur, Friburgi 1883.

[12] Das Ev der Wahrheit I (Berlin 1900), II (1906).

der das Jo den Logosbegriff entlehnt habe, mit dem Christentum in Einklang gebracht werden sollte.[1]

114. Die Zeit und Verhältnisse der Entstehung des Jo. Abgesehen davon, daß Irenäus, der uns sonst eine Hauptquelle zur Bestimmung der Abfassungszeit der synoptischen Evv ist, den Cerinth als einen im vierten Ev bekämpften Gegner nennt, fehlen uns die äußeren Zeugnisse für eine ausreichende Fixierung der Entstehungszeit. Darum sind wir darauf angewiesen, zunächst das Ev selbst nach den Zeitgrenzen, in denen seine Abfassung liegen muß, zu befragen. Auf Grund dieser Antwort werden wir dann in der Lage sein, uns ein Bild jener Zeit zu entwerfen und zu sehen, wie dieses im Ev sich widerspiegelt.

Volle Übereinstimmung der Anschauungen auch unter den verschiedenen Richtungen herrscht darin, daß das letzte der Evv der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zuzuweisen ist.[2] Schon die Vergleichung mit den Synoptikern, die bereits vorgelegen haben und dieses Strafgerichtes gedenken, zwingt dazu. Hat Lukas doch auch nur wenige Jahre vor ihm sein Ev geschrieben. Weiterhin ist die erste Zeit nach der Zerstörung Jerusalems weniger geeignet, uns die Stellung des Jo zum ungläubigen Judentum zu erklären. Es tritt nämlich diesem in der entschiedensten Weise entgegen,[3] indem es z. B. wiederholt das Zeugnis des Täufers, der als Prophet auch von den Juden anerkannt worden war und zum Glauben an Jesus aufgefordert hatte, nachdrücklich hervorhebt (1, 6—8. 15. 19 ff; und besonders 3, 27 ff; 5, 33 ff; 10, 40—42), und die Erfüllung von Vorbildern und Weissagungen betont (1, 45; 3, 14 f; 5, 39; 12, 14 f; 18, 32; 19, 24. 36. 37). Wenn nun in dieser Hinsicht einerseits eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Mt verfolgbar wird, so ist doch auch anderseits ein

---

[1] So Réville (La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon, Paris 1881), Mangold. Ähnlich soll nach Overbeck (Das Jo. Studien zur Kritik seiner Erforschung [herausg. von Bernouilli], Tübingen 1911) der Verfasser von der alexandrinischen Religionsphilosophie beeinflußt sein und seine heidenchristlichen Leser zum Glauben an den Gottessohn haben bringen wollen.

[2] Eine Ausnahme bilden Wuttig, Das johanneische Ev und seine Abfassungszeit, Leipzig 1897, und Gebhardt, Die Abfassungszeit des Jo, Leipzig 1906. Über den unrichtigen Schluß von E. Schwartz aus der Angabe des Muratorischen Kanons vgl. oben S. 287 A. 1. Ebenso unrichtig schließt er die frühe Abfassung aus Papias und aus der Reihenfolge der Evv in D und altlateinischen Bibelhandschriften (Über den Tod der Söhne Zebedaei 27): Mt Jo Lk Mk. Die Anordnung hat keinen chronologischen Grund; man wollte wohl einfach die apostolischen Evv voranstellen.

[3] Vgl. Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief, in: BSt VIII, 1 (Freiburg 1903) 36 ff.

wesentlicher Unterschied gegeben. Schon die stete Bezeichnung *οἱ Ἰουδαῖοι* (nicht Israel) erinnert an die Spaltung und damit an die Verwerfung des Volkes, die in der Katastrophe vom Jahre 70 ihre Besiegelung erfahren hat. Ferner tritt der Unglaube des Volkes uns als ein fertiger entgegen, der keine Hoffnungen auf eine Sinnesänderung mehr offen läßt: Vgl. 1, 11; 3, 11. 32; 5, 40. 44. 47; 6, 66; 8, 24. 45; 9, 39 ff; 15, 24 f; und besonders die Reflexion des Evangelisten selbst (12, 37—43) über die Verblendung und Verstocktheit der Juden, die er von Isaias vorhergesagt weiß. Auf diese traurige Tatsache nehmen auch jene Worte Bezug, welche den Glauben als Gnade Gottes bezeichnen (6, 29. 35. 40. 65. 66). Die Schuldbarkeit des Unglaubens aber kennzeichnet besonders der Vorbehalt, daß Moses selbst als Ankläger auftreten werde (5, 39. 45—47). Endlich zeigt unser Evangelist in seinem Berichte darüber, wie Pilatus sich bemühte, Jesus freizugeben, daß der entscheidende Zuruf der Juden in dem untheokratischen Worte bestand, durch den sie sich selbst gleichzeitig ihr Verwerfungsurteil als Bundesvolk sprachen: „Wir haben keinen König als den Kaiser" (19, 15).

Für diese Berücksichtigung und Bekämpfung des Judentums, die mit dem ausgesprochenen Hauptzwecke, Jesu Messianität und Gottheit zu erweisen, eng zusammenhängt, würde in den ersten Zeiten nach der Zerstörung Jerusalems nicht so sehr eine Veranlassung zu finden sein. Unter dem betäubenden Eindrucke des alle ihre Macht vernichtenden Schlages werden die Juden vorerst an eine Bekämpfung des Christentums weniger gedacht haben, weshalb auch kein Grund zu einer Gegenwehr vorlag. Einige Dezennien später aber, um die Wende des ersten Jahrhunderts, war es schon anders geworden.

So furchtbar auch das Schicksal das Volk betroffen und unter die Heiden zerstreut hatte, es war dennoch die Hoffnung auf Wiedergewinnung der Selbständigkeit, ja sogar auf das Erreichen einer Weltherrschaft nicht erstorben. Das Synedrium von Jamnia wurde zunächst zu einem neuen Mittelpunkte der zerstreuten Reste des Volkes, das aus seinen religiösen Ideen und besonders aus seiner Messiashoffnung Kraft zur Entfaltung eines neuen Lebens schöpfte. Wagte es doch schon zur Zeit Hadrians den Kampf gegen die heidnische Oberherrschaft aufs neue, um die alte theokratische Verfassung wiederherzustellen. In der Verfolgung dieses Zieles fanden die Juden in den Christen, die sie als Abtrünnige ansahen, scharfe Gegner. Diese wurden darum nicht nur durch Verfluchen, sondern auch, wenn es anging, mit Gewalt verfolgt. So wiederholten sich mit der erstar-

kenden Macht des Judentums auch die alten Verfolgungen des Christentums.[1] Es stehen jedoch nicht mehr die atl Führer des Volkes leitend an der Spitze, sondern es ist, wie auch Paulus einst besonders in der Diaspora erfahren hatte, das Volk selbst von glühendem Hasse gegen die Kirche erfüllt.

Ein Hauptmittel zur Erlangung der ersehnten Selbständigkeit und Weltherrschaft war den Juden zunächst eine religiös-wissenschaftliche Tätigkeit, die nicht nur bei ihnen selbst die eigene Überzeugung vertiefen und deren Berührungen mit der Weltweisheit entsprechend ausgestalten, sondern auch neue Anhänger gewinnen sollte.[2]

Unter diesen Bestrebungen aber, die besonders von der jüdisch-alexandrinischen Philosophie gepflegt wurden, mußte jene für das Christentum von höchstem Interesse sein, welche an die nämlichen atl Lehren anknüpfte, in denen auch dieses eine Vorbereitung für die eigene Hauptlehre von der Gottheit Jesu Christi erkannte. Es sind das die Lehren der Proverbien und noch mehr des Jesus Sirach und des Buches der Weisheit über die „Weisheit" Gottes, die sich in der Schöpfung und Regierung der Welt wie in der Leitung des Volkes Israel geoffenbart hat. In den genannten Schriften tritt die Weisheit nämlich in einer solch auffallenden Weise personifiziert auf, daß die Frage nach dem Zwecke dieser Ausdrucksweise auch schon in vorchristlicher Zeit gestellt wurde. Die jüngsten der atl Bücher[3] begannen bereits damit, was in umfassenderer Weise die in den Targumen repräsentierte jüdische Tradition fortsetzte, statt der „Weisheit" das „Wort" zu nennen, wenn es sich namentlich um Gottes schöpferische und erlösende Tätigkeit handelte. Der jüdisch-alexandrinische Philosoph Philo hat diese Lehre vom Logos in den Dienst seiner philosophischen Anschauungen gestellt. Da sein Anschluß an die Lehre von der ὕλη und deren Unreinheit die Leugnung einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Materie zur Folge hatte, so sollte das „Wort" nun das Mittelwesen sein, durch das Gott die Welt geschaffen habe und auf sie

---

[1] Vgl. Justinus, Apol. I, 31 (vgl. 36): . . . ἐχθροὺς ἡμᾶς καὶ πολεμίους ἡγοῦνται, ὁμοίως ὑμῖν ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπόταν δύνωνται. Dial. 16. 95. 110. 113; Martyrium Polycarpi 12, 2; 13, 1; 17, 2; 18, 1. Vgl. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70 bis 130, Gütersloh 1898; Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin 1908, 381 ff.

[2] Vgl. hierzu Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866, 418 ff; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II[4] 431 ff; III[4] (1909) 545 ff.

[3] Vgl. Weish 16, 12; 18, 15.

einwirke. Wenn er auch die Frage nach dem Wesen dieses Logos nicht löste, so mußte er doch seine Gottgleichheit ausschließen. Den irrigen Ausgestaltungen atl Keime der wichtigsten christlichen Lehre gegenüber war die rechte Entfaltung der Lehre vom göttlichen Logos um so mehr motiviert, als jene sich mit anderen Irrlehren, die ebenfalls gegen die Gottheit Christi gerichtet waren, berühren mußte. Somit ist denn in dem wieder erstarkenden Judentum, das in jeder ihm möglichen Weise das Christentum aufs neue zu bekämpfen suchte, der Grund für einen gewissen antijüdischen Charakter des vierten Ev und besonders für die an die Spitze gestellte Formulierung der wahren Logoslehre zu erkennen.[1]

Veranlassen uns nun diese Erwägungen, die Entstehungszeit des Jo gegen das Ende des ersten Jahrhunderts hinabzurücken, so finden wir anderseits auch Anhaltspunkte, die uns über diese Zeit nicht weiter hinausgehen lassen. Sie liegen in dem Verhältnisse des vierten Ev zu den gnostischen Irrlehren und Systemen, die sich in der Zeit Hadrians (117—138) bereits bestimmt herausgebildet hatten. Es sind das die Systeme des Saturnin, der im syrischen Antiochien auftrat, des Syrers Basilides, der in Alexandrien tätig war, der Ophiten und auch schon des Valentin, der in Ägypten und Vorderasien lehrte. Daß nun aber der Verfasser des vierten Ev solchen Gefahren gegenübergestanden und sie nicht in bestimmt erkennbarer Weise bekämpft haben sollte, ist ausgeschlossen. Man kann bei ihm zwar das Gegenteil von Doketismus ausgesprochen lesen (1, 14),[2] nicht aber eine direkte Polemik gegen ihn (besonders gegen Valentin und Saturnin) finden. Dasselbe gilt von den Äonenlehren und den Kosmogonien eines Basilides und Valentin. Wie wenig sichere Spuren von einer gegen die genannten gnostischen Systeme gerichteten Tendenz im vierten Ev zu finden sind, erhellt schon aus der Tatsache, daß man darin sogar das gerade Gegenteil von einer Bekämpfung des Gnostizismus finden zu können geglaubt hat. Weil nämlich der unversöhnliche Gegensatz zwischen Christus und den Seinen einerseits, sowie der gottentfremdeten Welt und ihren Kindern anderseits geschildert (8, 23; 15, 19; 17, 14. 16) und das Reich der Wahrheit dem der Finsternis gegenübergestellt wird (1, 4.

---

[1] Die Logos-Spekulation lag damals überhaupt gewissermaßen in der Luft. Den Begriff übernimmt daher Johannes, füllt ihn aber mit neuem Inhalt. Vgl. E. Krebs, Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert, Freiburg 1910.

[2] Vgl. oben S. 288 A. 5.

5. 10; 3, 19—21; 12, 35; 18, 37), so wollte man daraus folgern, daß dualistische Anschauungen den vierten Evangelisten beherrscht hätten. Haben sich doch die Gnostiker des Altertums und die des Mittelalters, die Albigenser, auf das Jo zu stützen gesucht. Auch in neuerer Zeit glaubt man „direkten und raschen Anschluß" des Gnostizismus „an das vierte Ev zu konstatieren",[1] oder aber man läßt das Jo von hellenistischen Gedanken und gnostischem Formelgut beherrscht sein.[2] Schanz trifft wohl das Richtige, wenn er schreibt: „Es entspricht der Wahrheit viel mehr, wenn man sagt, der Gnostizismus könne durch das Ev widerlegt werden, als wenn man annimmt, das Ev sei gegen denselben geschrieben. Es ist vielmehr thetisch gehalten, und daher begreift es sich, daß die Kirchenväter, welche mitten im Kampfe mit der Gnosis standen und vorwiegend vom Prolog ausgingen, dasselbe gegen die Gnosis gebrauchten, während die Gnostiker sich auf dasselbe beriefen."[3] Weil eine polemische Spitze gegen einen falschen Dualismus zu vermissen ist, dürfen wir einerseits folgern, daß Paulus und Timotheus nicht umsonst in den kleinasiatischen Gemeinden gegen dualistisch-gnostische Anschauungen gekämpft haben,[4] anderseits aber auch schließen, daß der Dualismus der gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts noch keine Gefahr bildete.

„Haben wir aber in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts entwickelte gnostische Systeme, so müssen die Wurzeln weiter zurückliegen."[5] In dieser Zeit treffen wir auf Cerinth[6] und die Ebioniten.[7] Jener und diese wenigstens zum Teil sahen in Jesus nur einen natürlichen Menschen, den Sohn Josephs und Mariens, alle aber stellten die wahre

---

[1] Vgl. Holtzmann, Einleitung[3] 457. Vgl. oben S. 288.

[2] Vgl. G. P. Wetter, „Der Sohn Gottes". Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Jo, in: Forschungen zur Literatur und Religion des A u. NT. 9. Heft), Göttingen 1916; ders., Eine gnostische Formel im vierten Ev, in: ZntW XVIII (1917) 49—63. Vgl. S. 53: „Wir haben es hier mit ‚Gnostizismus' — auch wenn es nicht die starre Form des 2. und 3. Jahrhunderts ist — mit formelhaften Wendungen zu tun, die nicht zum ersten Male geprägt, sondern vom Evangelium übernommen worden sind, und zwar wahrscheinlich von der umgebenden Frömmigkeit her."

[3] Commentar über das Ev des hl. Johannes 41. Mit Recht sagt auch Knabenbauer, Evangelium sec. Ioannem[2] 22: Quare potius dicendum est apostolum librum suum scripsisse, non ut illos haereticos directe impugnaret, sed ut fideles contra errores illos et fallacias serpentes praemuniret.

[4] Vgl. oben S. 180 f.

[5] Keppler, Das Jo und das Ende des 1. christl. Jahrhunderts 15.

[6] Vgl. Irenäus, Adv. haer. I, 26, 1; III, 11, 1; Hippolyt, Philos. VII, 33; Epiphanius, Haer. XXVIII, 1. 2. Vgl. besonders Cladder (oben S. 288 A. 4).

[7] Vgl. Irenäus, Adv. haer. I, 26, 2; Hoennicke, Das Judenchristentum 228 ff.

Messianität und Gottheit Jesu in Abrede. Ebenso hielten sie alle an der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes fest. Es dürfte wohl nicht fehlgegriffen sein, wenn wir darin eine weitere Entwicklung jener judaisierenden Richtung sehen, die einst in Antiochien und dann in Jerusalem und noch später in Galatien die Beobachtung des atl Gesetzes als zum Heile notwendig behauptet hatte. Ferner war gerade in Kleinasien, besonders in Ephesus und den umliegenden Gemeinden, die Gefahr groß, daß Keime gnostisierender Anschauungen und judaisierende Ideen Eingang bei den Christen finden konnten. Daher begreifen wir, daß Johannes Veranlassung nahm, einer solchen durch sein Ev vorzubeugen, indem er die entgegenstehenden Grundwahrheiten aufs neue zur Stärkung im Glauben überzeugend vorlegte. Einst hatte Paulus in seinen Briefen an die Kolosser und Ephesier, an Timotheus und Titus[1] die Anfänge eines dualistischen Gnostizismus mit seinen Konsequenzen in der Lehre von Mittelwesen und den Judaismus besonders durch die Gegenüberstellung der Wahrheiten von der Gottheit Christi, seinem Verhältnis zur Welt und von dem Alleingenügen der Gnade Christi bekämpft. So wählte auch Johannes die Lehre von der Gottheit und Messianität Jesu zum Gegenstande seines Ev, um seine gläubigen Leser in ihrer wahren Überzeugung zu befestigen.[2]

115. Diese Erwägungen erklären uns somit, weshalb Johannes dieselben christologischen Wahrheiten ausführlicher darstellt, die Paulus besonders im Kol ausgesprochen hatte.[3] Ferner erblicken wir darin, daß der Hebr an die nämlichen atl Weisheitslehren anknüpfte, die auch in unserem Ev ihre Ausgestaltung empfangen haben, einen Grund für die auffallende Übereinstimmung dieser beiden ntl Schriften in manchen Gedanken und für eine gewisse Ähnlichkeit mit Philo.[4] Ganz in den Bahnen aller anderen ntl Schriftsteller, namentlich aber wieder des hl. Paulus, bewegt sich das vierte Ev besonders dann, wenn es in der atl Geschichte wiederholt einen typischen Sinn erkennt. Es schlägt auch keinen neuen Weg ein, wenn es in Ereignissen und Reden aus dem

---

[1] Vgl. oben S. 148 f. 152 f. 180 f. 187. 190.

[2] Im Zusammenhang mit der Leugnung des ephesinischen Aufenthaltes des Apostels (vgl. oben S. 273 f) und mit der Bestreitung des apostolischen Ursprunges des Ev steht es, wenn auch die kleinasiatische Herkunft bestritten wird. So u. a. von E. Schwartz, Jülicher, Zurhellen, Die Heimat des vierten Evangelisten, Tübingen 1909; A. Meyer, Theolog. Rundschau XIII (1909) 159 ff. Syrien soll die Heimat sein.

[3] Vgl. Monse, Johannes und Paulus, in: NtA V, 2—3, 1915.

[4] Vgl. oben S. 170.

Leben Jesu eine symbolische oder typische Bedeutung erblickt: 9, 3. 39 in der Heilung des Blindgeborenen; 11, 4. 25 f. 40 in der Auferweckung des Lazarus; 6, 1 ff für die folgende Verheißung der Eucharistie. Solche Auffassungsweise beobachten wir eben auch schon in den synoptischen Evv, wenn z. B. das Wunder des reichen Fischfanges den Jüngern und besonders dem Petrus ihre zukünftige Aufgabe anzeigt (Mt 4, 18 f; Mk 1, 16 f; Lk 5, 5 ff. 10), oder wenn der unfruchtbare Feigenbaum, der verflucht ward (Mt 21, 19 ff; Mk 11, 13 ff. 20 ff), als Symbol des ungläubigen Israel anzusehen ist, wozu die früheren Gleichnisse vom unfruchtbaren Baume (Mt 3, 10; 7, 17 ff; 12, 33; Lk 3, 9; 6, 43 f und besonders 13, 6 ff) anleiteten.

116. Die Verfasserfrage. Wir haben bereits bis in die Zeiten der apostolischen Väter zurück die Tatsache verfolgen können, daß das vierte Ev bekannt war und gelesen ward.[1] Wir gelangten dabei über Justinus hinaus zu Papias, Polykarp und Ignatius. Auch die neuentdeckten, von R. Harris 1909 zuerst herausgegebenen Oden Salomos[2] sind in hohem Maße von johanneischem Geiste getränkt. Allerdings ist man sich noch nicht einig, aus welcher Zeit diese Oden stammen. Gehören sie dem ersten oder dem zweiten Drittel des 2. Jahrhunderts an,[3] so sind sie ein wichtiger Beweis für den Einfluß des Jo.[4] Ebenso setzen die apokryphen Johannesakten das Jo voraus,[5] und das apokryphe apostolische Sendschreiben aus dem 2. Jahrhundert verwertet es mit besonderer Vorliebe.[6] Ferner hat Irenäus[7] in den Worten der „Presbyter" unter anderen auch die Stelle Jo 14, 2: *ἐν τοῖς τοῦ*

---

[1] Vgl. oben S. 196 ff. In den römischen Katakomben geht die Darstellung der Auferweckung des Lazarus (Jo 11, 40 ff) bis an den Anfang des 2. Jahrhunderts zurück. Vgl. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg 1903, 43 f. 310 ff.

[2] Vgl. die bequeme Übersetzung von Ungnad und Staerk, Die Oden Salomos, in: Kleine Texte N. 64, Bonn 1910.

[3] Vgl. u. a. Zahn, Neue kirchl. Zeitschrift XXI (1900) 773 f; Bousset, Theolog. Rundschau XIII (1910) 435; Labourt et Batiffol, Les Odes de Salomon, Paris 1911 (aus: Revue biblique 1910, 483—500; 1911, 1—59; 161—197); Bruston, Quelques observations sur les odes de Salomon, in: ZntW XIII (1910) 111—116.

[4] Nach Wendland (Die hellenistisch-römische Kultur[3] 185) hat der Dichter der Oden das Jo „vielleicht" benutzt.

[5] Nicht etwa umgekehrt, wie Hilgenfeld und Corssen meinten. Vgl. Clemen, Die Entstehung des Jo 354.

[6] C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern 224 f.

[7] Adv. haer. V, 36, 1. Vgl. Funk, Patr. ap. I[2] 389. Auch im Martyrium ss. Carpi, Papyli et Agathonices (7) aus den sechziger Jahren des 2. Jahrhunderts ist Jo 4, 23 zitiert. Vgl. Rauschen, Florilegium patristicum III (Bonnae 1905) 90.

πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς erhalten. Muß somit der Ursprung des vierten Ev um die Wende des 1. Jahrhunderts angesetzt werden,[1] so bleibt noch die Frage: Wie weit läßt sich die Überzeugung, daß es vom Apostel Johannes verfaßt worden ist, zurückverfolgen? Theophilus von Antiochien zitiert ausdrücklich[2]: ἐξ ὧν (scil. *πνευματοφόρων*) *Ἰωάννης λέγει· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κτλ.* Auch das Muratorische Fragment nennt Johannes als Verfasser.[3] Für Polykrates,[4] Irenäus,[5] Klemens von Alexandrien[6] und Tertullian[7] gilt der apostolische Ursprung als zweifellose Tatsache. Von Papias dürfen wir annehmen, daß er das ihm bekannte vierte Ev nicht einem andern Verfasser zugeschrieben hat; denn das würde ihm bei Irenäus alles Ansehen gekostet und bei Eusebius — wir wissen ja, wie geringschätzend dieser schon über ihn urteilte — wohl einen Tadel eingetragen haben.[8] Und wenn Polykarp und Ignatius den Zebedäiden nicht namhaft machen, so ist das wieder kein Gegenbeweis; denn auch bei anderen Schriften haben sie den ihnen zweifellos bekannten Verfasser zu nennen unterlassen. Um aber auch ein Urteil über die in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts herrschende Tradition zu gewinnen, sei auf die Tatsache verwiesen, daß

---

[1] Vgl. Harnack, Die Chronologie I 659: Ev und Briefe waren „gegen Ende der Regierung Trajans bereits vorhanden und wurden in Asien gelesen", so daß „wir durch die äußere Kritik über diesen Zeitpunkt nicht hinauszukommen vermögen (terminus ad quem ± 110)". — Man kann die Bezugnahmen bei Justinus und den apostolischen Vätern nicht beseitigen, wie es mit anderen Kritikern Holtzmann (Einleitung[3] 469) tut: „Nicht Johannes wird zitiert, aber Johanneisches ist im Anzug begriffen. Ein gemeinsamer Gedankenkreis, ein gemeinsamer Besitz von dogmatisch (z. B. 6, 51) und liturgisch (z. B. 1, 29) motivierten Formeln und Ausdrucksweisen ist zu konstatieren, daraus zahllose Anklänge von selbst resultieren mußten." Die „Anklänge" beziehen sich nämlich zu oft auf Stellen, die keineswegs als solche Formeln angesehen werden können. Ebenso ist es sehr fraglich, ob man die Oden Salomos für jüdisch und vorjohanneisch halten darf, um dann mit Harnack (Ein jüdisch-christl. Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert, in: TU XXXV, 4, 1910, S. V) zu urteilen: „Diese jüdischen Oden (nicht erst die christl. Bearbeitung) enthalten bereits alle wesentlichen Stücke der johanneischen Theologie samt ihrer religiösen Klangfarbe." Vgl. oben S. 295 A. 3 und 4.

[2] Ad Autol. II, 22.

[3] Daß hier wirklich der Apostel gemeint ist, ergibt der Zusammenhang ganz klar. Vgl. Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne I 197 f; Jülicher, Einleitung[6] 363; Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei 24 f.

[4] Vgl. oben S. 273 A. 2.

[5] Vgl. oben S. 206.

[6] Vgl. Eusebius, H. e. VI, 14, 7.

[7] De praescr. haeret. 22; adv. Marc. IV, 2.

[8] Vgl. oben S. 200. Die Zusammenstellung von Johannes und Matthäus im Proömium des Papias (oben S. 276) ist vielleicht auch nicht zufällig. Vgl. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses 179 f. Vgl. auch oben S. 284 A. 2.

in dieser Zeit schon die Gnostiker einen sehr gefährlichen Gebrauch vom Jo machten, und daß dennoch keine Zweifel hinsichtlich der Autorität des Verfassers angeregt wurden. Ja, so einhellig ward die Tradition festgehalten, daß selbst die „Aloger", welche das vierte Ev und die Apokalypse infolge ihres Gegensatzes zur montanistischen Lehre vom Parakleten dem Cerinth zuschrieben,[1] sich nur auf die Verschiedenheiten von den synoptischen Evv stützten, nicht aber auf irgendeine Tradition berufen konnten.[2] Und da man sich auch innerhalb der Kirche der Erkenntnis von der Eigenart des letzten Ev nicht verschließen konnte, so spricht auch dieses Moment für die Macht der Tradition von der Echtheit des Jo.

Wenn wir nun nach inneren Gründen fragen, so begegnen wir zunächst einer Fülle von genauen Einzelangaben, wie Bestimmungen von Örtlichkeiten (1, 28; 3, 23; 4, 6; 5, 2; 18, 16) und Zeiten (1, 29. 35; 2, 1; 3, 2; 4, 6; 6, 16; 11, 6; 12, 1; 13, 30; 19, 14; 20, 19), von Personen (1, 40. 44; 6, 71; 11, 2; 13, 26; 18, 10. 15. 16) und Ereignissen, die zwar an sich oder auch in den sie begleitenden Umständen nur nebensächliche Bedeutung haben (2, 6; 4, 28; 11, 20. 31; 12, 16; 13, 30; 18, 15 ff), die aber mit einer bis ins kleinste sich erstreckenden genauen und sicheren Kenntnis, einer lebendigen Frische in der Wiedergabe von Unterredungen und einer plastischen Art der Erzählung verbunden sind. Daher ist der Schluß gerechtfertigt, es müsse der mit palästinensisch-jüdischen Verhältnissen genau vertraute Evangelist aus der Erinnerung an Miterlebtes geschöpft haben. Dabei beirrt ihn auch nicht, daß zuweilen schon vorhandene schriftliche Darstellungen andere Wege eingeschlagen haben.

Hierzu kommt des weiteren, daß 1, 37. 40 wohl Andreas genannt wird, nicht aber der andre Jünger, der nur Johannes sein kann; daß ferner der „andere Jünger", der mit Petrus zum Grabe eilte (20, 2—9), nicht mit Namen eingeführt wird; daß wir endlich diesen Ungenannten sowohl

---

[1] Vgl. Irenäus, Adv. haer. III, 11, 9; Epiphanius, Haer. LI, 3.

[2] Auch Harnack (Die Chronologie I 677; vgl. Die Mission I³ 81) kommt zu dem Resultate, daß der Apostel Johannes hinter dem Evangelium stehe, und daß wenigstens „unser Evangelium als ein *εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου)*" anzusehen sei; denn die Identifizierung des Lieblingsjüngers mit dem Apostel ist „noch immer die wahrscheinlichste Annahme". Allerdings hat dieser Presbyter wohl nie existiert (vgl. oben S. 276 ff). Und außerdem sagt Jülicher (Einleitung⁶ 369) mit vollem Recht, daß diese Auffassung sich fast gar nicht auf die Tradition berufen könne; „die Tradition kennt für Offb, Ev, Brief, wenn sie überhaupt sich etwas merken läßt, nur einen einzigen Verfasser, den Zebedäussohn Johannes".

aus 19, 26. 27, wonach er bis unter das Kreuz folgte, als aus 21, 7. 20 in Verbindung mit 13, 23. 24 als den Lieblingsjünger Johannes erkennen. Wie nun anders sollen wir uns ein solches Verschweigen des Namens dieses hervorragenden Apostels im vierten Ev erklären, als dahin, daß der Verfasser sich zwar nicht nennen, aber doch sicher erkennen lassen wollte, und zwar als einen glaubwürdigen Bürgen für das, was er erzählt hat (1, 35; 20, 31).[1]

Dem entspricht auch die Beobachtung, daß der Verfasser sich selbst nachdrücklich als Augenzeugen einführt. Schon im Prolog sagt er von der Herrlichkeit des menschgewordenen Wortes: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* (1, 14), und das Ev gibt eine Beschreibung von dieser Offenbarung der göttlichen Majestät des Sohnes Gottes.[2] Ferner heißt es vom Erzählenden (19, 35): *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.* Es wird hier also für das Herausfließen von Blut und Wasser aus der geöffneten Seite Jesu auf die Augenzeugenschaft ein besonderes Gewicht gelegt.[3] Dies hat seinen Grund darin, daß es sich nicht nur um einen wunderbaren Vorgang, sondern um ein Ereignis handelt, das die Vollendung des Erlösungsopfers und seine Zuwendung im Sakramente der Taufe symbolisiert. In diesem Sinne nimmt 1 Jo 5, 6 ff darauf Bezug.

Wichtig ist noch der vorletzte Vers des Ev (21, 24): *Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.* Damit ist vom Apostel Johannes ausgesagt, daß er das Ev bezeuge und geschrieben habe. Es fragt sich nur, von wem der Vers herrührt. Er steht am Schlusse von Kapitel 21, das sich deutlich, wie bereits bemerkt, als Nachtragskapitel ausweist; denn schon 20, 31 findet sich der eigentliche Schluß des Ev.

---

[1] Schwartz, Bousset, Soltau (Theolog. Studien und Kritiken 1915, 371 ff), dem auch Harnack (Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften 1915, 551 A. 3) zustimmt, wollen den Lieblingsjünger aus dem ursprünglichen Texte ganz beseitigen, während andre gewagte Kombinationen vornehmen (vgl. z. B. BZ XIV [1916/17] 370). Dagegen s. A. Meyer, Theolog. Rundschau XIII (1910) 25 f. Auch Bauer (Das Jo 130 f) spricht sich dagegen aus, erhebt aber gegen die Identifizierung mit dem Zebedäiden das völlig unverständliche Bedenken, es läge in der Selbstbezeichnung dann eine „Anmaßlichkeit".

[2] Vgl. auch 1 Jo 1, 1—3.

[3] Deshalb unterscheidet sich der Verfasser nicht vom Augenzeugen. Vgl. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit 190 f; Blaß, Theol. Stud. und Kritiken LXXV (1902) 128 ff. Belser (Theol. Quartalschrift 1912, 49 ff) will den Vers Aristion zuweisen, der ihn im Auftrage des Apostels eingefügt habe. Dagegen s. Haensler, Zu Jo 19, 35, in: BZ XI (1913) 44—48.

Allein dieser Nachtrag ist offenbar an das Ev angehängt worden, bevor es in weiteren Kreisen verbreitet worden ist; enthalten ihn doch sämtliche Hss und Übersetzungen. Er rührt wohl auch sicher vom Verfasser des Ev her,[1] da der Sprachgebrauch sich vollständig mit dem des Ev deckt; einige unerhebliche Eigenheiten kommen dagegen nicht in Betracht. Nur die Schlußverse 24 und 25 sind wohl aus der nächsten Umgebung des Apostels an das Ev angefügt worden; andernfalls wäre besonders der Subjektswechsel in 24b schwer zu erklären. Belser denkt an Aristion;[2] Haußleiter[3] an Andreas und Philippus; Wetzel[4] will 24a dem Verfasser des Ev, 24b den Empfängern zuschreiben. Anderseits lassen Horn[5] und Zahn 24 eine Einheit mit Kap 21 bilden, doch soll das ganze Kapitel aus der nächsten Umgebung des Apostels verfaßt worden sein. „Mit Genehmigung des Johannes oder geradezu im Auftrage desselben haben Leute, die ihm nahestanden, aufgezeichnet, was er ihnen gewiß mehr als einmal, aber gewiß auch noch einmal, ehe sie die Feder ansetzten, erzählt hat.“[6] Diese Auffassung scheitert aber wohl an der Gleichheit des Stiles und an dem Worte γράψας (24). Denn es besagte für Kap. 1—20 etwas anderes als für Kap. 21: Dort direkte, hier indirekte Abfassung. Und das wäre gekünstelt.

Somit löst sich die Schwierigkeit am besten in der Weise, daß man Kap. 21 als einen von Johannes selbst geschriebenen Nachtrag zum Ev auffaßt,[7] in dem er dem falschen Gerüchte, zu dem sein hohes Lebensalter Anlaß bot, entgegentreten will. Nur die beiden Schlußverse stammen aus der nächsten Umgebung des Apostels; V. 24 bildet daher

---

[1] Der Tod des Apostels Johannes ist zur Zeit der Abfassung des Nachtrages noch nicht, wie vielfach angenommen wird, erfolgt. Das ergibt sich aus dem Vergleich der Berichte über Johannes und Petrus. Letzterer ist nach V. 19 offenbar schon gestorben. V. 23 dagegen macht den Eindruck, daß einem falschen Gerüchte entgegengetreten werden sollte, Johannes werde überhaupt nicht sterben. Nach seinem Tode wäre dies aber in der vom Verfasser gewählten Form überflüssig gewesen.

[2] Theolog. Quartalschrift 1912, 40 ff. Vgl. Einleitung[2] 329 ff, wo außerdem noch der Presbyter Johannes genannt ist, dessen Existenz B. nunmehr aufgibt.

[3] Zwei apostolische Zeugen für das Jo, München 1904.

[4] Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev Jo, Leipzig 1899.

[5] Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Ev Jo Kap. 21, Leipzig 1904.

[6] Zahn, Einleitung II[3] 496.

[7] Auch A. Meyer (Theolog. Rundschau XIII [1910] 25) erklärt: „Freilich ist Kap. 21 ein Anhang — aber warum nicht ein Anhang des Verfassers, der hier seine Augenzeugen einführt, wie das Protevangelium Jacobi in einem kurzen Anhang über seinen Verfasser berichtet?“

ein uraltes gewichtiges Zeugnis für die Autorschaft des Apostels.[1]

117. Die angeführten äußeren und inneren Gründe gewährleisten die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Ev. Trotzdem meint man auf kritischer Seite vielfach, sie auf ein Minimum beschränken und eben darum die johanneische Autorschaft bestreiten zu müssen. Der „galiläische Fischer" könne unmöglich Verfasser eines Ev sein, das mit dem Judentum gebrochen habe.[2] „Eine Verwandlung des galiläischen Fischers in den apokalyptischen Theologen und hinwiederum dieses in den mystisch-spekulativen Evangelisten", ferner „die Reinigung des Zwölfapostels von jüdischen Schlacken", die „Bereicherung seines Geistes durch paulinische und philonische Elemente", die „Verklärung des schroffen Donnersohnes zum universalistischen Genius der Christenheit" seien unbegreiflich. Jedoch beachtet man bei dieser Auffassung nicht, welch folgenschwere Ereignisse zwischen der Wirksamkeit Jesu und der um zwei Generationen später anzusetzenden Abfassung des Jo liegen.[3] In dieser langen Zeit ist für eine mannigfache Entwicklung des begabten Zebedäussohnes Raum. Ebenso läßt das an den ergreifendsten Erfahrungen reiche Lebensbild des Apostels, der gewiß mit innigstem Interesse der Entwicklung seiner Zeit gefolgt ist, die Frage bejahen: „Kann überhaupt ein Apostel am Schlusse des ersten Jahrhunderts mit altersschwacher Hand dieses geistsprudelnde, den Interessen einer fortgeschrittenen Zeit dienende, allenthalben in die Zukunft blickende Werk geschrieben haben?" Es wäre auch wunderbar, wenn der empfindsame Johannes von einer Bewegung unberührt geblieben sein sollte, die immer weitere Kreise ergriff und irgendeinen Unbekannten zur Abfassung des vierten Ev veranlaßt hätte.

Auch vom sprachlichen Gesichtspunkte aus soll es unmöglich sein, an den Galiläer Johannes zu denken, zumal ihm so verschiedenartige Schriften wie das Ev und die Offb zugeschrieben werden. Nun läßt sich aber der semitische Hintergrund der johanneischen Sprache erweisen.[4] Anderseits ist es erklärlich, daß der langjährige Aufenthalt in Klein-

---

[1] Mit Recht sagt Harnack (Theolog. Literaturzeitung XXXVII [1912] 12) gegen Overbeck (vgl. oben S. 289 A. 1), daß der Verfasser von 21, 24 „sich selbst nicht als Augenzeugen vorgestellt" hat. Unbegründet ist es aber, aus 20, 30 den gleichen Schluß zu ziehen und dann zu folgern, daß „die Maske der Augenzeugenschaft mindestens nicht durchweg angenommen" sei.

[2] Vgl. Holtzmann, Einleitung[3] 455 f.

[3] Vgl. oben S. 279 f.

[4] Vgl. Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Gütersloh 1902.

asien die Sprache des Apostels beeinflußt hat.[1] Und von großer Wichtigkeit ist die Beobachtung Deißmanns über den volksmäßigen Charakter des johanneischen Stils: „Volkstümlich ist Johannes, ebensowohl wo er erzählt oder reflektiert, als auch, wo er Christusreden gibt."[2] Daß sich aber zwischen Ev und Offb manche Differenzen finden, erklärt sich ganz naturgemäß aus dem völlig verschiedenen Stoff. Anderseits sind in der Grundauffassung, dem Geiste und der Darstellungsart so viele auffallende Berührungspunkte vorhanden,[3] ferner sind bei aller Eigenart die Ähnlichkeiten der Sprache so groß, daß Harnack erklären konnte: „Ich bekenne mich zu der kritischen Ketzerei, die die Apokalypse und das Ev auf einen Verfasser zurückführt."[4]

Den größten Stein des Anstoßes bildet der Vergleich des Jo mit den Synoptikern: Jesus könne unmöglich synoptisch und johanneisch zugleich gesprochen haben. Im Jo spreche Jesus ganz abweichend von den Synoptikern in feierlichen, langen Reden, ja seine Sprache sei ebenso „johanneisch" wie etwa die des Täufers oder des Verfassers von 1 Jo. Auch übersteige die übernatürliche Hoheit Jesu im Jo in weitem Maße alle menschlichen Schranken. — Nun liegt der Unterschied zwischen Jo und den Synoptikern tatsächlich auf der Hand. Allein man muß beachten, daß Jo uns den Heiland vorwiegend in Judäa zeigt, während die Synoptiker die galiläische Wirksamkeit berichten. Daß Jesus in der Metropole besonders den Hierarchen gegenüber mehr von sich selbst und in anderer Form spricht als vor den Volksscharen Galiläas, versteht sich von selbst. Hier ergänzt Jo eine Lücke in der synoptischen Darstellung.[5] Ferner bieten die Synoptiker ebenso wie Jo die Reden nur im Auszuge. Daß hier die Formulierung des Wortlautes durch den Geist des einzelnen Verfassers hindurchgegangen ist, ist ganz natürlich; vor allem hat Johannes seine Eigenart dabei nicht verleugnet.[6] Auf Einzelheiten im Verhältnis der synoptischen Evv zu Johannes ist schon hingewiesen worden;[7] genaue

[1] Die Möglichkeit ist außerdem natürlich zuzugeben, daß Johannes sich bei der Abfassung eines „literarischen Assistenten" bedient habe. So mit Chapman, Belser, Theol. Quartalschrift 1912, 57.

[2] Licht vom Osten[2] 91. Dabei kann bestehen, daß man von der „priesterlichen Feierlichkeit und Erhabenheit der johanneischen Darstellung" reden darf (Knopf bei J. Weiß, Das Urchristentum 613).

[3] Vgl. Allo, L'auteur de l'apocalypse, in: Revue biblique 1917, 321—375. Vgl. S. 348 ff.

[4] Die Chronologie I 675 A. 1.

[5] Vgl. oben S. 285.

[6] Über die Echtheit der Abschiedsreden s. Keppler-S. Weber, Unseres Herrn Trost[2], Freiburg i. Br. 1914, 21 ff.

[7] Vgl. oben S. 282. 284 f. 286.

Exegese löst die Schwierigkeiten unter Berücksichtigung der verschiedenartigen Gesichtspunkte in der Darstellung. Es ist aber wohl zu beachten, daß man auf kritischer Seite in den Synoptikern ebenso das spätere Gemeindebewußtsein finden will wie bei Johannes.[1] Daß für letzteren die Gottheit Jesu im Vordergrunde steht, ergibt sich ja aus dem Zwecke seines Ev.[2] Aber auch aus den synoptischen Evv leuchtet die übernatürliche Hoheit Jesu hervor, die man vom Standpunkte der einfachen historisch-kritischen Methode nicht beseitigen kann.[3] In ihrer Auffassung Jesu als des ewigen Gottessohnes sind die drei ersten Evv nur dem Grade nach verschieden vom Jo.[4]

Ganz gegen den geschichtlichen Befund ist vor allem jene Ansicht, die neben Holtzmann besonders Loisy[5] verteidigt hat: Ein alexandrinischer Judenchrist, der von dem historischen Jesus nichts mehr wußte, habe das Ev in Form einer allegorischen Erzählung geschrieben; die einzelnen Personen symbolisierten nur Ideen, Nikodemus z. B. sei der Typus der unvollkommenen Gläubigen, die mit dem vollen Glauben endigen. Gegen diese Ansicht,[6] die nur den Wert eines geistreichen Einfalles hat, sprechen vor allem die vielen inneren Gründe, die den Verfasser als Augenzeugen erweisen[7] und die (wie die Leidensgeschichte) den Erzählungscharakter erkennen lassen. Darum konnten die Leser die allegorische Tendenz, von der nirgends gesprochen wird, gar nicht merken, und so muß man die unwahrscheinliche Hypothese aufstellen, daß das Ev für irgendein kleines Konventikel von Eingeweihten bestimmt war.[8]

---

[1] J. Weiß, (Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? 14) z. B. muß dem radikalen Christusleugner Kalthoff gegenüber erklären, daß er gegen seine Methode keinen prinzipiellen Widerspruch erheben könne. „Denn Kalthoff hat im Grunde nur die Methode, die unter uns vielfach nur dem Jo gegenüber für geboten gilt, auch auf die Synoptiker übertragen."

[2] Vgl. oben S. 284 f.

[3] Vgl. oben S. 285.

[4] Bousset, Was wissen wir von Jesus?, Halle 1904, 30 f.

[5] Le quatrième évangile, Paris 1903.

[6] Die Bibelkommission hat am 29. Mai 1907 entschieden: 1. Die äußeren Gründe beweisen die Autorschaft des Apostels; 2. Das gleiche tun die inneren Gründe; 3. Die Geschichtlichkeit des Ev ist festzuhalten. Denn die erzählten Tatsachen sind nicht totaliter vel ex parte conficta, um als Allegorien und Symbole zu dienen; ferner sind die Reden des Herrn proprie et vere ipsius Domini, und nicht compositiones theologicae scriptoris. — Vom Syllabus des 3. Juli 1907 beziehen sich die Sätze 16, 17 und 18 auf das Jo unmittelbar. Vgl. BZ V (1907) 437 ff.

[7] Vgl. oben S. 297 f.

[8] Vgl. aus der reichen Literatur P. Dausch, Das Jo, in: Bibl. Zeitfragen II[3], 2, Münster i. W. 1911; Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach LXVII (1904) 361—371; LXVIII (1905) 154—170; Tillmann bei Esser-Mausbach

In neuerer Zeit ist auch die Einheitlichkeit des Jo mehr und mehr in Zweifel gezogen worden. Nach manchen Vorgängern wie H. Delff[1] und H. H. Wendt[2] haben vor allen Dingen Wellhausen[3] und E. Schwartz[4] Unstimmigkeiten im Ev gefunden und sie durch redaktionelle Weiterarbeit zu erklären gesucht.[5] Selbständig hat dann am ausführlichsten Fr. Spitta[6] eine Grundschrift und eine Bearbeitung unterschieden. Erstere soll von Johannes herrühren und in seinen jüngeren Jahren, vielleicht vor jeder anderen Evangeliendarstellung geschrieben sein. Maßvoller gestaltet J. Weiß[7] die Grundschrifthypothese aus, während W. Soltau[8] wieder ein kompliziertes System der allmählichen Entwicklung des Jo vorbringt. Alle diese Versuche, Quellen auszuscheiden, gehen hier wie auch sonst bei den ntl Schriften von einseitigen Gesichtspunkten aus, übertreiben einzelne Unebenheiten und setzen das Seziermesser an Stellen an, die eine besonnene Exegese auf viel natürlicherem Wege erklären kann. In der Nachprüfung der Einzelargumente läßt sich das zeigen. Man verkennt oder wertet nicht ausreichend die großartige Einheitlichkeit der Auffassung im ganzen Ev.[9] Auch ist die Frage noch nicht beantwortet, wie eine solche Umarbeitung eines Ev, das im öffentlichen Gottesdienste viel gelesen wurde, überhaupt denkbar wäre, ohne daß sich

---

94 ff; Jacquier, Histoire IV 102 ff. 204 ff; Chauvin, Les idées de M. Loisy sur le quatrième évangile, Paris 1906; Lepin, L'origine du quatrième évangile, Paris 1907; ders., La valeur historique du quatrième évangile, 2 Bände, Paris 1910; J. A. Robinson, The historical character of St. John's gospel, London 1908; F. Barth, Das Jo und die synoptischen Evv[2] (Bibl. Zeit- und Streitfragen I, 4), Gr.-Lichterfelde 1911.

[1] Das vierte Ev, Husum 1890.

[2] Das Jo, Göttingen 1900; neuerdings: Die Schichten im vierten Ev, Göttingen 1911. Vgl. dazu Bousset, Theolog. Rundschau XII (1909) 1 ff.

[3] Erweiterungen und Änderungen im vierten Ev, Berlin 1907; Das Johannesevangelium, Berlin 1908.

[4] Aporien im vierten Ev, in: Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen 1907, 343—372; 1908, 115—148. 149—188. 497—560.

[5] Vgl. besonders Bousset, Ist das vierte Ev eine literarische Einheit?, in: Theolog. Rundschau XII (1909) 1—12. 39—64.

[6] Das Jo als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910. Vgl. oben S. 17.

[7] Literaturgeschichte des NT, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III 2199. Vgl. auch Knopf bei J. Weiß, Das Urchristentum 611 f. Für Harnack (Sitzungsberichte der kgl. preuß. Ak. d. Wiss. 1915, 551 f) ist das Jo „geistig und stilistisch" wesentlich einheitlich, doch habe innerhalb des Schülerkreises eine Redaktion stattgefunden.

[8] Das Problem des Jo und der Weg zu seiner Lösung, in: ZntW XVI (1915) 24—53; ders., Das vierte Ev in seiner Entstehungsgeschichte, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1916.

[9] Vgl. oben S. 283 f.

Spuren erhalten haben.[1] Insofern ist die Ausscheidung der johanneischen Grundschrift aber beachtenswert, als sie zeigt, daß man auf kritischer Seite erkennt, wieviel sicheres geschichtliches Gut im Ev zu finden ist.

118. Eine besondere Stellung in der Frage nach der Integrität des Jo[2] nimmt die Perikope von der Ehebrecherin (7, 53—8, 11) ein.[3] Sie hat eine eigentümliche Überlieferungsgeschichte. Die ältesten griechischen Hss (ℵ A B C L W),[4] viele Minuskeln, sämtliche syrischen Übersetzungen (sy^{s} sy^{c} sy^{vg} sy^{ph}), die altlateinischen Hss a f l q, die koptischen Hss kennen die Perikope nicht. Ebenso findet sie sich bei keinem der griechischen Väter, weder bei Origenes, noch Chrysostomus und Theodoret kommentiert oder verwertet; und Euthymius (11. Jahrhundert) bemerkt in seinem Johannes-Kommentar[5]: *παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις οὐ φέρεται ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται.* Dazu kommen noch die vielen Varianten des Textes, die nirgendwo so zahlreich sind wie gerade hier[6]: ein Beweis für eine gewisse Flüssigkeit des Textes.

Dagegen lesen wir sie in D F G H K, in den altlateinischen Hss b c e ff^{2} und der Vulgata; nach einer Angabe des Hieronymus[7] ist sie zu seiner Zeit weit verbreitet gewesen. Ambrosius[8] und Augustinus[9] suchen die Auslassung bereits mit der Furcht vor Mißverständnissen zu erklären. In der Didascalia (c. 7) und den apostolischen Konstitutionen (II, 24)

---

[1] Vgl. A. Meyer, Theol. Rundschau XIII (1910) 15—26. 63—75; Gregory, Wellhausen und Johannes^{2}, Leipzig 1910; Zahn, Das Ev des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker, Leipzig 1911; B. Weiß, Das Jo als einheitliches Werk, Berlin 1912; Belser, Theol. Quartalschrift LXXXXIII (1911) 404—449. 568—614; E. Stange, Die Eigenart der johanneischen Produktion (Dissert.), Leipzig 1914; G. Stettinger, Textfolge der joh. Abschiedsreden. Gegen Prof. Dr. Fr. Spitta, Wien 1918; ders., Geschichtlichkeit der joh. Abschiedsreden. Gegen Prof. D. Dr. K. Clemen, Wien 1919.

[2] Über Jo 21 und 19, 35 vgl. oben S. 298 f. Jo 5, 3 b. 4 ist offenbar spätere Einschaltung. Vgl. Belser, Theol. Quartalschrift 1912, 33 ff. B. denkt auch hier an Aristion.

[3] Vgl. Belser, Einleitung^{2} 325 ff; Das Ev des hl. Johannes 273 f; Theol. Quartalschrift 1912, 54 ff; Schanz, Commentar 327 ff; Zahn, Einleitung II^{3} 567 f; Das Ev des Johannes 712 ff; Jacquier, Histoire IV 275 ff.

[4] AC sind an dieser Stelle defekt, haben die Perikope aber sicher nicht gehabt. Vgl. Tischendorf, Novum Test., Ed. octava crit. I 826.

[5] Migne, P. gr. CXXIX 1280.

[6] v. Soden (Die Schriften des NT I 486—524. 1532—1534) hat die Überlieferung in 7 verschiedene Gruppen eingeteilt. Seine Konstruktion des Urtextes und die Fülle der Varianten auch bei Lietzmann, ZntW VIII (1907) 45. 36 f.

[7] Adv. Pelag. II, 17.

[8] Apol. David II, 1.

[9] De coniug. adult. II, 7.

wird die Begebenheit erwähnt; vielleicht bietet sogar das Protevangelium Jacobi (16, 3) schon eine Anspielung. Auch die äthiopische Übersetzung und sy^{pal} kennen sie. Die Minuskeln der sogenannten Ferrar-Gruppe enthalten sie, aber hinter Lk 21, 38.

Ist die Bezeugung für die Stellung der Perikope in ältester Zeit im Jo keine vollkommene, so führen uns dennoch die textkritischen Zeugen weit zurück. Und sie werden gestützt durch eine Nachricht des Eusebius,[1] der offenbar mit der *ἱστορία περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου*, die er bei Papias[2] und im Hebräerev gefunden hat, unsere Perikope meint. Danach reicht die Bezeugung bis an die Zeit der Entstehung des Jo heran.

Es dürften innere Gründe den Befund der Überlieferung erklären helfen. Der Stil der Perikope ist nicht johanneisch, sondern klingt weithin an die synoptische Sprache an, z. B. die Zusammenstellung *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι*. Auch schließt sich 8, 12 (*αὐτοῖς*) schwer an 8, 11 (besser an 8, 2) an. Dagegen paßt die Erzählung ausgezeichnet zu Jo 8, 15: „Ihr richtet nach dem Fleische, ich richte niemanden." Und inhaltlich zeigt sie sich nach allgemeiner Ansicht als eines der am meisten authentischen Stücke des Ev.[3]

Nach allem haben wir es mit apostolischer Überlieferung zu tun; doch hat Johannes der Perikope, welche von Anfang an zum mündlichen Besitzstande gehörte, die vorliegende Form nicht geschaffen.[4] Jedenfalls bleibt auch bei den verschiedenen Hypothesen über eine Einschiebung der Perikope in das Jo ihre kanonische Geltung unangreifbar.[5]

---

[1] H. E. III, 39, 16.

[2] In der Weltgeschichte des Bischofs Agapius von Mambig (Hierapolis in Syrien) aus dem 10. Jahrhundert heißt es, daß Papias gesagt habe, die Perikope finde sich im Jo. Vgl. Linder, Zeitschr. für kathol. Theologie XL (1916) 191—199.

[3] So urteilt Loisy, Le quatrième évangile 542. Vgl. Heitmüller bei J. Weiß-Bousset, Die Schriften des NT IV^2 113. Der Bericht fügt sich im ganzen „vortrefflich in den Rahmen der besten synoptischen Überlieferung ein. Wir sind dem Zufall dankbar, daß er diese verlorene Perle alter Überlieferung uns erhalten hat".

[4] Die Erwähnung des Ölberges, der bei Jo nirgends genannt ist, hat wohl die Minuskeln der Ferrargruppe bestimmt, die Perikope hinter Lk 21, 38 zu setzen. Gar keinen Anhaltspunkt in der Überlieferung hat die Ansicht von Blaß, sie habe ursprünglich zwischen Lk 21, 36 und 37 gestanden. Von mancher Unwahrscheinlichkeit ist auch die Annahme von van Kasteren (Revue biblique 1911, 96—102) gedrückt, sie habe ursprünglich im aramäischen Mt zwischen 22, 40 und 41 ihre Stelle; Johannes könne sie selbst von dort in sein Ev herübergenommen haben.

[5] Knabenbauer (Evangelium sec. Ioannem^2 284) erklärt ausdrücklich: Quare tenendum est pericopen pertinere ad scripturam inspiratam. Eam autem ab ipso Ioanne esse scriptam non est ullo modo definitum.

Die Apostelgeschichte.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1871); Felten, Die Apg, Freiburg 1892; Knabenbauer (Cursus) 1899; Belser, Die Apg, Wien 1905; Camerlynck, Commentarius in actus apostolorum[6], Brugis 1910; Dentler, Die Apg, Mergentheim 1912; Steinmann, Die Apg (1913); — Nösgen, Kommentar über die Apg des Lukas, Leipzig 1882; Wendt (Meyer III[9]) 1913; Holtzmann (Hand-Commentar I[3], 2) 1901; Knopf (J. Weiß-Bousset III[3] 1 ff); Preuschen, (Handbuch IV, 1) 1912; Hoennicke (Bess) 1913; Zahn (1. Hälfte. K. 1—12) 1919.

119. Die Apg ist nach den Anfangsworten die Fortsetzung des Lk[1] und demselben Theophilus gewidmet wie dieses. Der Titel des Buches *πράξεις (τῶν) ἀποστόλων* reicht über die Zeiten der Entstehung unserer ältesten Hss hinaus,[2] ja ist vielleicht sogar als ursprünglich anzusehen;[3] die syrischen und koptischen Übersetzungen haben ihn beibehalten, und bereits im Muratorischen Kanon lesen wir den Namen Acta apostolorum.[4] Insofern aber vorzugsweise die Wirksamkeit von Petrus und Paulus und außerdem in engem Rahmen noch von Johannes und den beiden Jakobus erzählt wird, decken Name und Inhalt sich nur teilweise.

120. Die Apg hat zum Inhalt den wunderbaren Siegeslauf des Ev, das die räumlichen und religiös-nationalen Schranken des Judentums durchbricht und sich die Heidenwelt erobert. Die am meisten beliebte Zweiteilung läßt sich wegen des vielfachen Ineinandergreifens der beiden Teile in der Mitte (c. 8—15) nicht streng durchführen. Besser und der Anlage des Buches mehr entsprechend erscheint die Dreiteilung.[5]

In der Einleitung (1, 1—26) erzählt Lk die Tatsachen und Vorgänge von der Himmelfahrt Christi bis Pfingsten.

I. Die Kirche in ihrer judenchristlichen Periode (2, 1—9, 43).

1. Die Urkirche in Jerusalem (2, 1—8, 3). Die Kirche wird durch die Herabkunft des Hl. Geistes am Pfingstfest gegründet (2, 1—11) und hat auf die erste Predigt des Petrus

[1] Die Bibelkommission betont in ihrer Entscheidung vom 26. Juni 1912 ausdrücklich, daß das Lk vor der Apg geschrieben sein müsse (Acta apostolicae sedis IV [1912] 464; BZ X [1912] 441).

[2] Zeugen bei Tischendorf Novum testamentum, Editio octava crit. maior II 1 f.

[3] So mit Wendland, Birt u. a. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert, in: NtA VIII, 3—5 (1921) 104 ff.

[4] Vgl. auch Tertullian, De bapt. 10; adv. Marc. V, 2 f. Manche alten Texteszeugen, z. B. Augustinus und Hieronymus, lesen Actus apostolorum. Vgl. Denk, BZ IV (1906) 192 f.

[5] Vgl. Wikenhauser 51 ff.

hin einen erfreulichen Erfolg (2, 12—47). Bald drohen ihr äußere und innere Gefahren, die jedoch noch mehr zu ihrer Ausbreitung und Befestigung beitragen. Die Heilung des Lahmen hat die Einkerkerung des Petrus und Johannes zur Folge (3, 1—4, 31). Eine innere Gefahr wird durch ein offenbares Gottesgericht abgewendet (4, 32—5, 11). Ungeachtet einer neuen Verfolgung (5, 12—42) wächst die Zahl der Gläubigen immer mehr, so daß die Apostel sich zur Wahl von Gehilfen genötigt sehen, von denen Stephanus zuerst die Marterkrone erlangt (6, 1—8, 3).

2. Die Mission in Palästina (8, 4—9, 43). Die Verfolgung nach Stephanus' Tod zeitigt als erste Frucht die Bekehrung der halbheidnischen Samariter und des äthiopischen Kämmerers (8, 4—40) und als zweite die Bekehrung Pauli, des Hauptverfolgers der Kirche und späteren Hauptträgers der Heidenmission (9, 1—30). So kann denn Petrus auf ein friedliches Wachstum der Kirche in Palästina blicken (9, 31—43).

II. Grundlegung und Befestigung der Heidenmission (10, 1—15, 35).

1. Die Anfänge der Heidenmission (10, 1—12, 25). Der heidnische Hauptmann Kornelius in Cäsarea wird von Petrus in die Kirche aufgenommen (10, 1—11, 18). Bald gelangt das Wort Gottes auch nach Antiochien, wo die erste heidenchristliche Gemeinde gegründet wird (11, 19—26). Diese bekundet ihre Liebe und ihren Zusammenhang mit der Mutterkirche zu Jerusalem durch Übersendung einer Liebesgabe (11, 27—30). Letztere hat unter Agrippa schwer zu leiden (12, 1—25).

2. Die Befestigung der Heidenmission (13, 1—15, 35). Paulus und Barnabas unternehmen die erste Missionsreise nach Cypern, Pisidien und Lykaonien (13, 1—14, 28). Nach ihrer Rückkehr erregen einige Judenchristen Streitigkeiten, indem sie die Beschneidung als notwendige Bedingung des Heils für die Heidenchristen erklären. Die Streitfrage wird auf dem Apostelkonzil in Jerusalem zugunsten der Heidenchristen entschieden (15, 1—35).

III. Die Heidenmission und der Heidenmissionar (15, 36—28, 31).

1. Paulus auf dem Höhepunkt seiner Missionstätigkeit (15, 36—21, 16). Paulus unternimmt seine zweite Missionsreise nach Zilizien, Lykaonien, Phrygien, Galatien, Mazedonien und Achaja und kehrt über Ephesus nach Jerusalem und Antiochien zurück (15, 36—18, 22). Eine dritte

Missionsreise des Heidenapostels geht über Galatien und Phrygien nach Ephesus, nach längerem Aufenthalt daselbst (18, 23—19, 40) nach Mazedonien und Achaja, über Troas und Milet zurück nach Jerusalem (20, 1—21, 16).

2. Paulus als Opfer seiner Missionstätigkeit (21, 17—28, 31). Paulus wird in Jerusalem von den Juden überfallen und von den Römern gefangen genommen und nach Cäsarea überführt (21,17—23,35). Nach langer Verschleppung des Prozesses appelliert er an den Kaiser und wird nach Rom gebracht (24, 1—28, 16), wo er zwei Jahre in Gefangenschaft bleibt (28, 17—31).

121. Aus dem Überblick über den Gesamtinhalt erhellt, daß die Apg den Weg beschreibt, den das Evangelium, welches für alle Menschen bestimmt ist, in der Kraft des Hl. Geistes tatsächlich genommen hat. Zuerst wurde es den Juden gepredigt, und danach, als diese es zurückwiesen, zu den Heiden gebracht.[1] Dieses Ziel der Darstellung ist zunächst in dem Eingange des Buches kundgegeben, wo es als eine Fortsetzung des Lk, des „ersten Wortes", bezeichnet wird. Alsdann hat es der Auswahl und Mitteilung von Ereignissen und Reden ein charakteristisches Gepräge verliehen. Was einst Paulus den Theophilus über Christi Reich gelehrt hatte, das sollte auch aus seiner ersten Geschichte eine Befestigung erhalten.[2] Dabei wird das freundliche oder doch korrekte Verhalten der Staatsbehörden gegen Paulus so geflissentlich betont, daß auch eine apologetische Strömung nicht verkannt werden kann.[3]

Der Auftrag des Herrn unmittelbar vor seiner Himmelfahrt (1, 8): „Ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem und ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde" ist das Programm der Apostel,[4] die zunächst ihre Zwölfzahl ergänzen, indem sie Matthias durch das Los wählen. In dem

---

[1] So ist auch nach Harnack (Die Apg 12) die Aufgabe der Apg, darzustellen „die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, wie sie die Urgemeinde gegründet, die Heidenmission hervorgerufen, das Ev von Jerusalem bis nach Rom geführt und an die Stelle des immer mehr sich verstockenden Judenvolkes die empfängliche Völkerwelt gesetzt hat". Vgl. auch Hückelheim, Zweck der Apg, Paderborn 1908; Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert 6 ff.

[2] Vgl. oben S. 253.

[3] Man hat diese Tatsache so verstehen wollen, daß die Apg bezweckte, zugunsten Pauli in den Prozeß einzugreifen. So zuletzt Wikenhauser, a. a. O. 30 ff.

[4] Spitta (Die Apg, Halle 1891, 9 ff; Jesus und die Heidenmission, Gießen 1909, 65 ff) hat Apg 1, 8 als späteren Einschub zu erweisen gesucht, d. h. gewissermaßen die Überschrift der Apg gestrichen. Vgl. dagegen Meinertz, Jesus und die Heidenmission 204 ff; Theol. Revue VIII (1909) 606 f.

Sprachenwunder und dem Umstande, daß die Zuhörer der ersten Predigt des Petrus und die ersten Gläubigen den verschiedensten Völkern angehörten, findet die Allgemeinheit der Berufung zum Heile ihren Ausdruck. Im weiteren Verlaufe der Erzählung aber erkennen wir, daß die Juden zuerst belehrt werden (3, 17 ff. 25. 26; 9, 20. 26); vor allem zeigt es sich in der Praxis des Apostels Paulus, überall auf seinen Missionsreisen sich zunächst an die Juden zu wenden. Und so erklären Paulus und Barnabas den Juden zu Antiochien in Pisidien: „Zu euch mußte zuerst das Wort Gottes gesprochen werden“ (13, 46). Das äußere und innere Wachstum der christlichen Gemeinden (vgl. 2, 41; 4, 4; 5, 14; 6, 1 ff. 6. 7 u. a.) war aber auch von Verfolgungen der Juden begleitet (vgl. 4, 1 ff; 5, 17 ff. 33. 40 f), die bis zur Steinigung des Stephanus fortschritten. Dieser erhob denn auch im Hinblick auf die Vergangenheit der Juden den Vorwurf gegen sie: „Immer widersteht ihr dem Heiligen Geiste, wie eure Väter, so auch ihr“ (7, 51). Schon ist Barnabas erwähnt, dem später eine hervorragende Aufgabe für die Heidenwelt, besonders bei der Einführung des Saulus, zuteil werden sollte (4, 36 f). Alsdann wird von den Bekehrungen in Samarien erzählt, von der des Kämmerers der Königin von Äthiopien und jenen, die in dem Gebiete längs des Mittelmeeres erfolgten (8). Darauf hören wir von der Berufung des Heidenapostels (9), der bedeutungsvollen Aufnahme des Heiden Kornelius in die Kirche (vgl. besonders 10, 34. 35 und 11, 18) und der Missionspredigt unter den Heiden, besonders in Antiochien (11, 19 ff. 26). Wie Paulus aber mit den Sammlungen für die Armen in Jerusalem des Vorzuges dieser Gemeinde eingedenk blieb, so erzählt auch der Verfasser der Apg ein Gleiches von den Gläubigen in Antiochien (11, 27 ff).

Diese tatsächliche Wendung ist mit des Apostels Paulus Worten auch wiederholt ausgesprochen: „Weil ihr (die Juden) es (das Wort Gottes) von euch stoßet und euch des ewigen Lebens nicht wert erachtet, wenden wir uns zu den Heiden“ (13, 46). Am Schlusse der Apg sagt Paulus: „Richtig hat der Heilige Geist durch Isaias, den Propheten, zu unseren Vätern gesprochen.“ Und nach Anführung der die Verblendung und Verwerfung der Juden weissagenden Stelle (6, 9. 10) heißt es: „So sei euch denn kundgetan, daß den Heiden dieses Heil Gottes gesandt ward; diese aber werden hören“ (28, 25—28).

Da die Apg eine Tendenzschrift ist, so steht zu erwarten, daß sie mit Auswahl und nicht mit dem Bestreben nach Vollständigkeit erzählt. Das ist auch daran zu erkennen, daß sie von der Mehrzahl der Apostel nichts berichtet, den

Tod Jakobus' des Älteren nur andeutungsweise erwähnt, den Aufenthalt Pauli in Arabien (Gal 1, 17) und Illyrien (Röm 15, 19) und manche seiner Erlebnisse, Verfolgungen (2 Kor 11, 24 ff), Reisen (so die von Ephesus nach Korinth[1]), und endlich die Abfassung seiner Sendschreiben[2] ganz übergeht.

Gewiß erheischt auch die Eigentümlichkeit des Buches eine Erklärung, daß im ersten Teile gerade Petrus ganz hervorragend (vgl. 1, 15 ff; 2, 14 ff. 37 ff; 3, 1 ff. 12 ff; 4, 8 ff; 5, 3 ff. 15. 29 ff; 8, 14 ff; 9, 32 ff; 10, 5 ff. 34 ff; 11, 2 ff; 12, 3 ff), im letzten Paulus fast ausschließlich zum Gegenstande der Erzählung gemacht worden ist. Sie ist in den Tatsachen des Primates des Petrus und der besonderen Erwählung des Paulus zum Heidenapostel gegeben. Damals, als jener sich von Jerusalem weg an einen „anderen Ort" begeben mußte, war der Zeitpunkt gekommen, daß Paulus in die volle Ausübung seines Berufes eintrat. Bei dieser Anlage der Apg kann es nicht befremden, daß zwischen den beiden Teilen auch ein gewisser Parallelismus zu verfolgen ist. Es lag nahe, daß der Verfasser in der von ihm gewählten Darstellung der Ausbreitung der Kirche unter den Heiden gerade jene Züge heraushob, für die eine Analogie in der petrinischen Tätigkeit zu erkennen war. Vielleicht ist in einer solchen absichtlichen Vergleichung der Tätigkeit der beiden Apostelfürsten ein Motiv für die Aufnahme namentlich einzelner Wunderberichte zu finden. So mag der Verfasser ganz wohl mit dem Bewußtsein und vielleicht auch in der Absicht, eine Parallele zu bieten, zur Heilung des Lahmgeborenen durch Petrus und Johannes (3, 2 ff) die andere durch Paulus (14, 8 ff), zur Auferweckung der Tabitha (9, 36 ff) die des Eutychus (20, 9 ff), zu der Zusammenfassung der Wunder des Petrus (5, 15. 16) die des Paulus (19, 11 ff; 28, 9) aufgenommen haben. Aber gerade weil die Analogien wiederholt nur teilweise zutreffen, zeigt es sich, daß der Verfasser der Ausführung einer Idee nicht die geschichtliche Treue zum Opfer gebracht hat.[3]

---

[1] Vgl. oben S. 118 f.

[2] Die Tatsache, daß nirgends eine Spur von Benutzung paulinischer Briefe zu finden ist, kann auffallen. Allein sie zeigt eben, wie der Verfasser in einem so nahen Verhältnis zu Paulus stand, daß er auch ohne die Angaben der Briefe die Wirksamkeit des Apostels schildern konnte. Mit Recht sagt Harnack (Lukas der Arzt 101 A. 2): „Doch wird die Nichtbenutzung dieser Briefe rätselhafter, je weiter man mit dem Buche glaubt herabsteigen zu müssen."

[3] Damit ist auch ein Maßstab gegeben zur Beurteilung der „Instanzen der Kritik", wie sie von Holtzmann (Einleitung[3] 398 ff) zusammengestellt und mit den Worten eingeleitet sind: „Unter allen Umständen beruht die Stärke der Kritik in der auffallenden Übereinstimmung zwischen den Taten

Können wir nun in dem besonderen Berufe des Paulus als Heidenapostel und im Zusammenhange damit auch in dem Umstande, daß der Verfasser der Apg zeitweilig sein Begleiter war, den Grund für die absichtliche Beschränkung des Stoffes auf Paulus im zweiten Teile finden, so erübrigt noch die Frage, weshalb das Buch mit der Ankunft Pauli in Rom abbricht.[1] Dies wird man schwerlich mit der Zufälligkeit des Raummangels und der Absicht, die Darstellung „in einer dritten Rolle wieder aufzunehmen",[2] erklären können. Auch ist der Ausweg unmöglich, daß die Quelle des Verfassers nur bis zur Ankunft des Apostels in Rom reichte,[3] und die hierfür von Norden[4] herangezogene Parallele aus Philostrats Apolloniusbiographie paßt nicht. Man wird in der Tat an einen „äußeren Umstand" mit Lietzmann[5] denken müssen, freilich in anderer Art, als er annimmt. Dieser äußere Umstand liegt in der Tatsache, daß die Apg am Schluß der διετία (Apg 28, 30—31) fertig geworden ist,[6] noch bevor die Entscheidung im Prozeß des Apostels gefallen ist, d. h. sie ist im Jahre 63 in Rom geschrieben.[7] Ob Lukas mit der Herausgabe seines Werkes gerade um diese Zeit den Zweck verfolgte,[8] „auf irgendeine Weise auf das schwebende Prozeßverfahren günstig einzuwirken", scheint mir zweifelhaft. Denn die Apg ist zu umfangreich, für diesen Zweck

---

und Schicksalen des Petrus und der älteren Apostel auf der einen, des Paulus auf der anderen Seite." Auch Harnack (Die Apg 102) erklärt: „Ganz ungesucht ergeben sich einige Parallelen; mehr läßt sich nicht sagen."

[1] Vgl. oben S. 177.

[2] Rüegg, Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwesens, in: Theolog. Stud. und Krit. LXIX (1896) 94 ff. Vgl. Spitta, Die Apg 319; Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 15. Auch Zahn (Einleitung II[3] 374 ff; Das dritte Buch des Lk, in: Neue kirchliche Zeitschrift 1917, 373—395) denkt an den Plan eines dritten Werkes, läßt Lk aber die Apg darum schließen, weil er an einen wichtigen Abschnitt im Leben Pauli gekommen ist.

[3] So Wendt, Die Apg[9] 38.

[4] Agnostos Theos 332.

[5] Petrus und Paulus in Rom 174.

[6] Die Bibelkommission hat am 12. 6. 1913 erklärt, daß die Apg sub finem primae captivitatis Romanae apostoli Pauli geschrieben sei. In derselben Entscheidung wird die Echtheit und Glaubwürdigkeit betont (Acta apostolicae sedis 1913, 291 f; BZ XII [1914] 110 f).

[7] So denken u. a. Felten, Die Apg 23; Belser, Einleitung[2] 125 ff; Die Apg 16 f; Dentler, Die Apg S. LI ff; Harnack, Neue Untersuchungen zur Apg und zur Abfassungszeit der synoptischen Evv 65 ff (entgegen seiner früheren Ansicht: Die Apg 47 ff); H. Koch, Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes, Leipzig 1911; Camerlynck, Commentarius in actus apostolorum[6] 45; Steinmann, Die Apg 10 f; Fr. Maier, Die Hauptprobleme der Past[3] 54 f; Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert 41 ff. Vgl. auch oben S. 258 f.

[8] Wikenhauser 45.

geradezu zu schwerfällig, und der Leserkreis ist auch nicht dazu angetan, diese Wahrscheinlichkeit zu vergrößern. Freilich darf man sich die Abfassung nicht so vorstellen, als wenn das planvoll angelegte Werk chronikartig am Schlusse abbräche. Vielmehr konnte der Verfasser wirklich in dem Augenblick, da er mit der Darstellung fertig wurde, die Feder niederlegen, wenn man folgendes bedenkt: Rom hatte, wie wir bereits wissen,[1] als politischer und religiöser Mittelpunkt der Heidenwelt, als Schauplatz des entscheidenden Kampfes zwischen dieser und dem Christentum für Paulus eine so einzigartige Bedeutung, daß er sogar, seiner sonstigen Gewohnheit entgegen, nicht auf dem von anderen gelegten Fundamente zu bauen, sehnlichst verlangte, dahin zu kommen (Röm 1, 10 ff). Darum mußte ihn die Apg auch bis Rom begleiten, und, wie sie das sonst zu tun pflegt, über die Weise seiner Tätigkeit daselbst unterrichten. Nachdem sie das in einer den Zweck charakterisierenden Art getan hatte (28, 23—31), konnte das Buch in die Öffentlichkeit treten.

122. Die Verfasserfrage. Eine Schrift, die in allen ihren Teilen dasselbe Ziel erkennen läßt, im ersten Teile den zweiten bereits vorbereitet, nirgends eine störende Lücke im Zusammenhange enthält und durchweg, auch im Vergleich der Wirstücke zu den übrigen Teilen, denselben Sprachcharakter trägt,[2] kann nur als das Werk eines Verfassers angesehen werden.[3] Die Wirstücke hat er als Aufzeichnungen seines Tagebuches jedenfalls unverändert in das Geschichtswerk aufgenommen. Es zweifelt niemand mehr ernstlich daran, daß diese Tagebuchblätter von Lukas herstammen. Wird doch der Name Lukas niemals in der Apg genannt; wohl aber findet sich in der Tagebuchnotiz 27, 2 die Bemerkung, daß Aristarch in der Begleitung des Verfassers war. Und dieser Aristarch erscheint Kol 4, 10 und Phm 24 neben Lukas. Wenn man früher an andere Schüler des Apostels, wie Timo-

---

[1] Vgl. oben S. 125 ff.

[2] Vgl. oben S. 246. 252. Dort sind auch die wichtigen Untersuchungen von Harnack genannt. Lukas der Arzt 87 fällt H. scharfe Urteile über die Kritiker, durch die die Apg viel habe leiden müssen. Vgl. noch Klostermann, Vindiciae Lucanae, Göttingen 1866; Vogel, Zur Charakteristik des Lk nach Sprache und Stil², Leipzig 1899.

[3] Daran scheitert auch die Hypothese von Ed. Norden (Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig 1913). Nach ihm hat ein Redaktor die Apg zwischen 90 und 120 auf Grund einer Quelle hergestellt, die umfangreicher als die Wirstücke gewesen sein soll. In ihr soll nach einem auch sonst im Altertum nachweisbaren Brauch Selbsterlebtes in der 1. Person mit Referat in der 3. verbunden gewesen sein. Vgl. auch unten S. 315.

theus, Titus und Silas gedacht hat, so kann Harnack mit Recht erklären, daß diese Hypothesen jetzt verschollen seien.[1]

Nennt doch auch die Tradition einstimmig Lukas als Verfasser der Apg. Sie läßt sich zurückverfolgen bis zu dem Muratorischen Fragment,[2] Tertullian,[3] Irenäus,[4] Klemens von Alexandrien,[5] Origenes,[6] Eusebius,[7] Hieronymus[8] und den Apostolischen Konstitutionen.[9] Außerdem können wir Anklänge an die Apg bei den ältesten christlichen Schriftstellern finden. So bei Klemens von Rom,[10] und wohl auch in der Didache,[11] bei Barnabas,[12] Ignatius,[13] Polykarp[14] und besonders Justinus.[15] Nicht unzutreffend wird auf die apokryphen Akten des Paulus und der Thekla (um 160) hingewiesen, die an Apg 13, 50 ff anknüpfen.[16]

123. Die Frage nach den Quellen der Apg ist ein vielfach und vielartig behandeltes Thema.[17] Es ist ein aussichtsloses Beginnen, schriftliche Quellen auf Grund von sicher erkennbaren Merkmalen finden und genau abgrenzen zu wollen. Denn die einzelnen Berichte sind, wie wir bereits wissen,[18] zu fest ineinander gefügt, und der sprachliche Charakter ist zu einheitlich. Immerhin würde aber der Annahme durchaus nichts im Wege stehen, daß der Verfasser des dritten

---

[1] Lukas der Arzt 6.

[2] Zeile 34 ff: Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit etc.

[3] Adv. Marc. V, 2; De praescr. 22. 23; De ieiun. 10.

[4] Adv. haer. III, 13, 3; 14, 1; 15, 1.

[5] Strom. V, 11, 75; 12, 82.

[6] C. Cels. VI, 11; bei Eusebius, H. e. VI, 25, 14.

[7] H. e. III, 4, 6.

[8] De vir. ill. 7.

[9] II, 6.

[10] Vgl. Ad Cor. 2, 1; 52, 1 und Apg 20, 35; 17, 25.

[11] Vgl. 4, 8 und Apg 4, 32.

[12] Vgl. 7, 2 und Apg 10, 42.

[13] Vgl. Ad Magn. 5, 1 und Apg 1, 25; ad Smyrn. 3, 3 und Apg 10, 41; ad Polyc. 1, 2 und Apg 13, 25; 20, 24.

[14] Vgl. Ad Phil. 1, 2 und Apg 2, 24.

[15] Vgl. Dial. c. Tryph. 36 und Apg 26, 22 f (*παθητὸς ὁ Χριστός*).

[16] Vgl. die ausführliche Darstellung bei König, Die Echtheit der Apg, Breslau 1867, 34—57. 97—100.

[17] Vgl. Jakobsen, Die Quellen der Apg, Berlin 1885; Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Ev und Apg, Gotha 1891; Spitta, Die Apg, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert, Halle 1891; Wendt, Die Apg[9] 15—40; Harnack, Die Apg 131—198; Wellhausen, Kritische Analyse der Apg (Abh. der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. NF XV, 2), Berlin 1914. Vgl. Bludau, Die Quellenscheidungen in der Apg, in: BZ V (1907) 166—189. 258—281; Prat, Les sources des actes des apôtres, in: Recherches de science religieuse IV (1913) 275—296; Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert 65—87.

[18] Vgl. oben S. 312.

Ev, der mit Sorgfalt allen Traditionen nachgegangen ist, auch bei seinem „zweiten Worte" Aufzeichnungen, namentlich von Reden (die wohl auch nur in Auszügen mitgeteilt sind), benutzt habe.[1] Zu beachten ist aber, daß der Verfasser in der Lage war, fast für alles, was er in seine Darstellung aufgenommen, entweder selbst als Augenzeuge einzutreten oder auf Augenzeugen sich zu stützen. Da nämlich Paulus sich anschickte, nach Mazedonien zu gehen, trat Lukas als dessen Begleiter auf (16, 10).[2] Darum hat er, soweit er nicht selbst Zeuge gewesen ist, in jenem Apostel den berufensten Gewährsmann für alles, was die Apg von 12, 18 an bis zum Schluß erzählt; ebenso für 9, 1—30 und vielleicht 11, 19—30; auch für die Geschichte des Stephanus (6, 7—8, 4), die mit der des Saulus eng verknüpft ist, kann letzterer in Frage kommen oder auch ein Anhänger des ersten Märtyrers. Für 8, 5—13; 26—40 ist der Evangelist Philippus, um dessen Tätigkeit es sich in diesem Abschnitte handelt, die Quelle, zumal Lukas in seinem Hause nach 21, 8—10 einige Tage geweilt hat. In der 1, 3—6, 6; 8, 14—25; 9, 31—11, 18; 12, 1—17 mitgeteilten Erzählung bildet Petrus den Mittelpunkt. Wenn Lukas nun auch Beziehungen zur Urgemeinde hatte, insbesondere von Johannes und dem jüngeren Jakobus in Jerusalem Auskunft erhalten konnte, so legt es sich doch besonders nahe, an Markus, den „Dolmetsch" des Petrus, als Gewährsmann zu denken, der gegen Ende der ersten Gefangenschaft Pauli neben Lukas in Rom geweilt hat (vgl. Kol 4, 10 und 14; Phm 24).

124. Solcher Unmittelbarkeit der Quellen entspricht auch die wahrhaft plastische und zutreffende Genauigkeit der Angaben, die für jene Teile, in denen der Verfasser sich als Begleiter Pauli einführt, allgemein anerkannt wird. Vor allem beweist die Schilderung der Seereise (27, 1—28, 16) in ihrer Anschaulichkeit, daß der Verfasser genau Tagebuch

---

[1] Namentlich im ersten Teile der Apg kommt man ohne solche Quellen nicht aus. Ob man freilich die Quellen so nach ihrer Herkunft bestimmen kann, wie es Harnack z. B. tut (eine cäsareensisch-jerusalemische, eine unbestimmte, minderwertige, der ersten teilweise parallele Quelle und eine antiochenisch-jerusalemische Quelle) ist fraglich. Bludau (a. a. O. 277) sagt mit Recht: „Eine Benutzung schriftlicher Quellen bzw. Dokumente, kleinerer Aufzeichnungen durch Lukas wird sich nicht in Abrede stellen lassen, aber sie durch eine atomisierende, silbenstechende Behandlungsweise der Apg im einzelnen mit Bestimmtheit nachweisen, abgrenzen oder sogar wiederherstellen wollen, heißt, wie Blaß (Neue kirchl. Zeitschrift 1898, 516) trefflich bemerkt, Danaidenarbeit verrichten."

[2] Hier beginnt das erste der Wirstücke. Nach der Lesart von D (*συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν*) spricht Lukas schon in dem Bericht über Antiochien (11, 28) in der ersten Person. Vgl. oben S. 246 A. 8.

geführt hat.[1] Aber auch in den übrigen Teilen der Apg zeigt Lukas sich wohlunterrichtet. Die Glaubwürdigkeit der Apg wird heute überhaupt von der besonnenen Kritik immer mehr anerkannt. Gerade Harnack hat ihr in dieser Hinsicht hohes Lob gespendet, wenn er auch Einzelheiten, namentlich soweit es sich um wunderbare Tatsachen handelt, beanstandet. Der Vergleich mit den paulinischen Briefen erhärtet die Zuverlässigkeit der Berichterstattung. Auch solche Differenzen, wie sie sich aus dem Vergleiche zwischen Apg 15 und Gal 2, 1 ff ergeben, lassen sich heben, wenn man den verschiedenen Standpunkt der beiden Berichte beachtet.[2] Welch ein getreues Bild bietet z. B. die Schilderung der Weise des Auftretens Pauli in Athen von den daselbst herrschenden Gepflogenheiten (17, 16—19). Ernst Curtius hat dazu die bewundernden Worte geschrieben[3]: „Wer den Bericht der Apg unbefangen auf sich wirken läßt, kann sich . . . dem Eindruck nicht entziehen, daß ein wohlunterrichteter Zeuge wahrheitsgetreu den Vorgang schildert. Es ist in den 16 Versen des Textes eine solche Fülle von geschichtlichem Material enthalten, es ist alles so prägnant und eigenartig, so lebensvoll und charakteristisch; es ist nichts Redensartliches und Schablonenhaftes darin, wie es der Fall sein würde, wenn jemand eine erdichtete Erzählung vorträgt." Neuerdings hat Ed. Norden in seinem Agnostos Theos[4] die Geschichtlichkeit der Athenszene zu erschüttern gesucht, indem er sie als eine späte, typische Nachbildung auf Grund der Apolloniusbiographie des Philostratus hinstellt und den unpaulinischen Charakter der Rede behauptet. Aber seine Hypothese, die eine ganze Literatur hervorgerufen hat,[5] kann sich nicht behaupten. Weder ist die Apolloniushypothese möglich,[6] noch ist der paulinische Charakter der Gedanken zu bestreiten. Natürlich sind die Gedanken aus der Situation heraus formuliert, Schärfen gegenüber dem Heidentum vermieden, stoische Begriffe nach Möglichkeit herangezogen.

---

[1] Vgl. oben S. 141 A. 1.

[2] Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal 108 ff. Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 434 ff; Belser, Die Apg, in: Bibl. Zeitfragen I[8], 7 (Münster i. W. 1910) 12 ff; Jacquier, Histoire III 92 ff. Vgl. oben S. 88 f.

[3] Paulus in Athen, in: Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893, 925.

[4] Vgl. S. 312 A. 3.

[5] Am ausführlichsten verzeichnet und kritisch beurteilt bei Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert 369 ff. Hier überhaupt das meiste Material über die Glaubwürdigkeit der Apg. Vgl. auch K. Pieper, Die Missionspredigt des hl. Paulus, in: Predigtstudien 4, Paderborn 1921, 31 ff.

[6] Vgl. besonders Ed. Meyer, Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos, in: Hermes 1917, 371—424.

Wenn man das beachtet, ist die Rede vor dem Areopag geradezu ein Meisterwerk, das freilich nur im Auszug geboten wird und auch darin charakteristisch ist, daß sie auf ihrem Höhepunkte abbricht.[1] Es versteht sich von selbst, daß die Apg, ebenso wie die Evv, als Geschichtswerk nicht vom Standpunkt des modernen Historikers beurteilt werden darf; mit der Art der antiken Geschichtschreibung muß man auch bei ihr rechnen und Sorglosigkeit in der Darstellung der Einzelheiten, lückenhafte Verwertung der Quellen, Auswahl des Stoffes nach dem lehrhaften Zweck in Kauf nehmen. Dann darf man aber auch sagen[2]: „Die Akten sind ein Geschichtswerk, das mit den späteren ‚Apostelgeschichten' nichts zu tun hat und nicht mit dem Maßstabe gemessen, auch nicht nach den Methoden kritisiert werden darf, welche diese herausfordern."

125. Ein eigenartiges Problem bietet der Text der Apg. Außer der gewöhnlichen Form ist uns ein in vielen Punkten abweichender Text überliefert, der sich besonders in D, einigen Minuskeln, altlateinischen Hss, Irenäus, Cyprian, der sahidischen Übersetzung und syrischen Textzeugen findet.[3] Die schon früher gemachten Beobachtungen hat Fr. Blaß scharfsinnig neu begründet: Lukas habe zwei Ausgaben der Apg veranstaltet, die erste in Rom (β-Text, Editio Romana, vorwiegend in D erhalten), dann eine verbesserte für Theophilus (α-Text, Editio Antiochena, der geläufige Text). Später hat Blaß diese Theorie auch auf das Lk ausgedehnt, nur in umgekehrter Form: In Cäsarea habe Lukas sein Ev zum erstenmal herausgegeben (α-Text), später in Rom in durchgearbeiteter Form (β-Text).[4]

Die Theorie hat manches Bestechende an sich und ist u. a. von Zahn,[5] Nestle, Zöckler, Belser gebilligt worden. Freilich beanstandet man vielfach die Ausdehnung der Hypothese auf das Lk. Auch wird ausdrücklich betont, daß der

---

[1] Vgl. auch Harnack, Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apg? in: TU XXXIX, 1, 1913. Deißmann, Licht vom Osten[3] 293: „Daß die Rede kein Stenogramm ist, ist ebenso wahrscheinlich, wie sie sicher paulinischen Geist offenbart und ein geradezu welthistorisches Manifest in der Geschichte der Religionen und der Religion ist."

[2] Harnack, Die Apg 205. Vgl. Jacquier, Valeur historique des actes des apôtres, in: Revue biblique 1915, 134—182.

[3] Vgl. oben S. 36 f.

[4] Theol. Stud. und Kritiken LXVII (1894) 86—119. Vgl. oben S. 37 A. 1; Zahn, Einleitung II[3] 352.

[5] Neuerdings Zahn, Die Urausgabe der Apg durch Lukas, in: Forschungen zur Geschichte des ntl Kanons IX, Leipzig 1916. Vgl. dazu V. Weber, Theol. Revue XVI (1917) 215—217; Leipoldt, Theol. Literaturblatt XXXVII (1916) 441—444.

β-Text in D nicht etwa rein vorliege, sondern durch die Entwicklung teilweise schon verderbt sei. So verwirft Zahn z. B. gerade in der wichtigen Differenz (15, 20. 29; 21, 25) bei der Formulierung der sogen. Jakobusklauseln die Lesart von D (Ausschaltung des *πνικτῶν*, Zusatz der goldenen Regel, Zusatz zu 15, 29: *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*, also wesentlich Umänderung der Speiseverbote in eine Lehre der Moral). Umgekehrt hat Harnack,[1] der die Blaßsche Theorie nicht teilt, entgegen seiner früheren Auffassung die Echtheit der β-Form des Dekretes zu beweisen gesucht.

Als Ganzes wird sich die Theorie der doppelten Ausgabe des lukanischen Werkes durch den Verfasser nicht halten lassen, am wenigsten beim Ev. Denn hier erweisen sich fast alle Änderungen des Kodex D als sekundär, und zwar in gleicher Art wie die Änderungen bei Mt, Mk und Jo. Auch in der Form von Pott[2] ist die Theorie nicht annehmbar: Unserer Apg liege der Wir-Bericht als lukanisches Werk zugrunde, und die echten Varianten des β-Textes gehörten ursprünglich zu diesem Wir-Berichte. Dabei bleibt bestehen, daß im β-Texte sich manche guten Lesarten erhalten haben; doch muß dies von Fall zu Fall entschieden werden. Für die Begründung einer doppelten Ausgabe durch Lukas reichen sie nicht aus.[3]

Die katholischen Briefe.

Kommentare: Bisping (1871); Calmes, Epîtres catholiques, Paris 1905; Camerlynck, Commentarius in epistolas catholicas[5], Brugis 1909; — Windisch (Handbuch IV, 2) 1911.

126. Neben den vierzehn paulinischen Briefen finden wir im NT sieben weitere Briefe, die unter dem Namen katholische Briefe zusammengefaßt werden. Der Name *ἐπιστολὴ καθολική* ist uralt. Zum erstenmal braucht ihn, soviel wir wissen, der Antimontanist Apollonius (um 197).[4] Als Sammelname für die sieben Briefe finden wir ihn zuerst bei Eusebius.[5]

Die Bedeutung des Namens ist verschieden aufgefaßt worden. Man hat gemeint, katholisch sei soviel wie kanonisch, also kirchlich anerkannt. Tatsächlich werden die Briefe

---

[1] Die Apg 188—198. Ebenso Steinmetz, Das Aposteldekret, in: Bibl. Zeit- und Streitfragen VII, 5, Gr.-Lichterfelde 1911. Dagegen K. Six, Das Aposteldekret, Innsbruck 1912.

[2] Der abendländische Text der Apg und die Wir-Quelle, Leipzig 1900.

[3] Vgl. etwa R. Knopf, Der Text des NT, Gießen 1906, 33 f; Jülicher, Einleitung[4] 411 ff; die oben S. 37 verzeichnete Literatur.

[4] Bei Eusebius, H. e. V, 18, 5.

[5] H. e. II, 23, 25.

vielfach epistolae canonicae genannt.[1] Doch kann dies der ursprüngliche Sinn nicht sein, da gerade einige von den katholischen Briefen in manchen Gegenden nicht anerkannt wurden und Eusebius selbst von ihrer Anzweiflung berichtet. Darum ist das Wort katholisch in seiner eigentlichen Bedeutung von allgemein zu fassen. Die Briefe richten sich nicht an einzelne Gemeinden oder Personen, sondern an einen weiteren Leserkreis, haben auch meist einen allgemeineren Inhalt. Nur 2 und 3 Jo machen eine Ausnahme, sind aber wegen der Identität des Verfassers bei ihrem geringen Umfange mit 1 Jo zusammengefaßt worden.

Man kann die katholischen Briefe in die drei größeren (Jak, 1 Petr, 1 Jo) und vier kleineren (2 Petr, 2 und 3 Jo, Jud) einteilen. Die vier kleineren (zum Teil auch Jak) haben sich erst allmählich ihren festen Platz im Kanon der Gesamtkirche erringen müssen. Sie finden sich im Kanon vielfach (z. B. in B) hinter der Apg vor den paulinischen Briefen. In der Vulgata und im tridentinischen Kanon stehen sie hinter den paulinischen Briefen. Untereinander haben sie seit der ältesten Zeit eine sehr verschiedene Stellung eingenommen.[2] Heute werden sie in den meisten Ausgaben in der Reihenfolge geordnet: Jak, 1 und 2 Petr, 1 und 2 und 3 Jo, Jud.

Der hl. Jakobus und sein Brief.

Kommentare: S. oben S. 317; Schegg, Der katholische Brief des Jak, München 1883; Trenkle, Der Brief des hl. Jak, Freiburg 1894; Belser, Die Epistel des hl. Jak, Freiburg 1909; Meinertz, Der Jak, Berlin 1915; — Beyschlag (Meyer XV[6]) 1897; v. Soden (Hand-Commentar III[2], 2) 1899; Spitta, Der Brief des Jak (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II), Göttingen 1896; Hollmann-Bousset (J. Weiß-Bousset III[3] 219 ff); Mayor, The epistle of St. James[3], London 1910.

127. Die Person des Jakobus. An erster Stelle dürfte die Frage von Interesse sein, wie viele Träger des Namens Jakobus das NT kennt, und wer sie seien. An fünf,[3] vier, drei und zwei ist gedacht worden; vornehmlich aber dreht sich die Kontroverse darum, ob der Apostel Jakobus, der

---

[1] Zuerst im Kanon der römischen Synode von 382. Der Text bei Zahn, Grundriß der GK[2] 85.

[2] So bei Cassiodor nach der Würde der Verfasser: Petr, (Jo, Jak, Jud. Oft steht Jak an der Spitze (Athanasius, Gregor von Nazianz, Peschittha, Vulgata) oder am Schlusse (Augustinus, Innocenz I).

[3] So neuerdings Barth und Feine, Einleitung[2] 195: Nämlich den Zebedäiden, den Alphäiden, den Bruder des Herrn, Jakobus den Kleinen (Mk 15, 40), einen Vetter Jesu, und den Vater des Judas, indem Lk 6, 16 und Apg 1, 13 (*Ἰούδας Ἰακώβου*) in diesem Sinne verstanden wird.

Sohn des Alphäus, und der Bruder des Herrn namens Jakobus identisch oder verschiedene Persönlichkeiten sind.[1] Die Entscheidung hat auf Grund von Gal 1, 19: „Einen anderen von den Aposteln sah ich (Paulus) nicht, außer Jakobus, den Bruder des Herrn" zu erfolgen. Da es nämlich im Gal unbedingt erforderlich ist, den Begriff Apostel im engeren Sinne zu fassen,[2] so folgt, daß wir im NT nur von zwei Jakobus lesen, den Söhnen des Zebedäus und Alphäus, und daß der letztere der „Bruder des Herrn" ist. Das wird durch die Apg bestätigt. Denn Lukas spricht hier wie in seinem Ev stets nur von den beiden Aposteln des Namens Jakobus. 12, 2 berichtet er den Tod des Zebedäussohnes, und von da an (bereits 12, 17) ist nur mehr von einem Jakobus die Rede, ohne jede nähere Bezeichnung. Das kann nur der schon vorher genannte Sohn des Alphäus sein. Danach ergibt sich folgendes aus den dürftigen und undeutlichen Angaben der Evv. Wenn es Mk 16, 1 heißt: *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου,* so kann im Zusammenhange mit 15, 40 nur die Mutter des Jakobus gemeint sein. Nehmen wir zu dieser näheren Bezeichnung von Maria noch Lk 24, 10, wo sie ebenfalls nur *ἡ Ἰακώβου* genannt ist, dann ist der Schluß berechtigt, daß auf einen besonders bekannten Jakobus verwiesen sein muß. Dieser aber kann nur — die Mutter des Zebedäiden Jakobus ist Mk 15, 40 und Mt 27, 56 besonders genannt — der andere Apostel Jakobus sein, der zur Unterscheidung auch den Namen *ὁ τοῦ Ἁλφαίου* oder *ὁ μικρός* führte.[3] Eine weitere Konsequenz dieser Erwägungen besteht darin, daß nach Mt 27, 56; Mk 15, 40. 47 (mit Mt 13, 55; Mk 6, 3 zusammengehalten) der Apostel Jakobus noch den Apostel Judas und einen Joses und Simon zu Brüdern hatte. Endlich führt die Vergleichung mit Jo 19, 25, wo *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* als eine der Frauen, die bis unter das Kreuz gefolgt waren, genannt ist, zu ihrer Identifizierung mit *ἡ τοῦ Ἁλφαίου.*[4]

---

[1] Unter den zahlreichen protestantischen Vertretern dieser letzteren Ansicht vgl. besonders Zahn, Forschungen zur GK VI 225 ff; und die Katholiken Schegg, Jakobus der Bruder des Herrn, München 1883, 58 ff; Mader, BZ VI (1908) 393 ff; Durand, L'enfance de Jésus, Paris 1908, 219 ff. Zweifelhaft ist Camerlynck, Commentarius in epistolas catholicas[5] 13 ff.

[2] Vgl. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung, in: BSt X, 1—3 (1905) 43 ff. Die Ansicht von Mader, *ἕτερον τῶν ἀποστόλων* mit „einen anderen als die Apostel" zu übersetzen, ist unmöglich. Vgl. Steinmann, Der Katholik 1909, I, 207—210; Belser, Die Epistel des hl. Jakobus 7 f.

[3] Mt 10, 3; Mk 3, 18; Lk 6, 15; Apg 1, 13; Mk 15, 40.

[4] Beliebt ist neuerdings wieder die Ansicht (vgl. Zahn, a. a. O.; B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung[3] 372 ff), den Jakobus, „den Bruder des Herrn", und den Judas, Joses und Simon für natürliche jüngere Brüder Jesu aus der Ehe

Auch die Tradition begünstigt ganz überwiegend die Ansicht, daß die Söhne des Klopas und die Alphäiden identisch seien, daß also Jakobus, der Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, der Apostel dieses Namens sei, der näher als ὁ μικρός bezeichnet wird. Schon das Hebräerev, nach dessen Angabe der Auferstandene dem Jakobus zuerst erschienen ist, identifiziert offenbar die beiden Jakobus.[1] Ferner kennt Klemens von Alexandrien nur zwei Träger dieses Namens.[2] Ebenso lassen Origenes[3] und Athanasius[4] über diese nämliche Auffassung keinen Zweifel übrig, indem sie Worte des Jak dem Apostel in den Mund legen. Hegesippus hielt Jakobus den „Gerechten" und ersten Bischof von Jerusalem für einen Bruder des „Symeon", des späteren Bischofs dieser Stadt, und beide für „Vettern" des Herrn, indem er meinte, ihr Vater Klopas sei ein Bruder des hl. Joseph gewesen.[5] Ob er freilich diesen Klopas mit Alphäus identifizierte, läßt sich mit Sicherheit nicht erweisen. Jedenfalls ist aus seinen Worten[6]: *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελ-*

---

zwischen Joseph und Maria zu erklären. Zur Unmöglichkeit dieses alten, schon von Hieronymus erschöpfend widerlegten Irrtums vgl. Schaefer, Die Gottesmutter in der Hl. Schrift², Münster 1900, 62 ff; Meinertz, Der Jakobusbrief 6 ff; Endemann, Neue kirchl. Zeitschrift XI (1900) 833—865; Fr. Maier, BZ IV (1906) 164—191. 255—266; Lagrange, Évangile selon s. Marc 72 ff.

[1] Bei Hieronymus, De vir. ill. 2. Vgl. Meinertz, Der Jakobusbrief 73 ff.

[2] Bei Eusebius, H. e. II, 1, 5: *δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος . . . ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς· αὐτοῦ δὴ τοῦ δικαίου καὶ ὁ Παῦλος μνημονεύει γράφων* (Gal 1, 19). Vgl. dazu Meinertz 102 ff.

[3] In Ps 65; in Jo 3, 31; in Jos hom. 7, 1. Über die Entwicklung in der Auffassung des Origenes vgl. Meinertz 110 ff.

[4] Oratio III contra Arianos 61: *καθὼς καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀπόστολος διδάσκων ἔλεγε* (Jak 1, 18).

[5] In dem Fragment bei Eusebius (H. e. III, 32, 6) heißt es: *ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου ὁ προειρημένος Σίμων υἱὸς Κλωπᾶ*, und H. e. III, 11 wird er *ἀνεψιός* des Herrn genannt. H. e. IV, 22, 4 heißt es: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* Aus dieser Stelle folgt, daß Jakobus und Simeon Brüder gewesen sind. Denn erstens heißt es von dem letzteren, daß er „wiederum" ein Sohn des Oheims des Herrn gewesen sei, zweitens lesen wir am Schlusse *ἀνεψιὸν* (Geschwistersohn) *τοῦ κυρίου δεύτερον;* und ob der vorausgehenden Hervorhebung des Verwandtschaftsverhältnisses ist *δεύτερον* auf das zunächst vorstehende *ἀνεψιόν* und nicht auf das entferntere *ἐπίσκοπον* zu beziehen. Vgl. auch Belser, Einleitung² 640 f. Zu anderen Bestimmungen des Verwandtschaftsverhältnisses, besonders der Ansicht, daß Jakobus ein Stiefbruder des Herrn aus des Josephs erster Ehe gewesen sei (Petrusev, Protev Jacobi, Hilarius, Gregor von Nyssa, Ambrosius u. a.) vgl. Trenkle, Der Brief des hl. Jakobus 2; Meinertz 14 f. 71 f. 136. 146. 189 f.

[6] Bei Eusebius, H. e. II, 23, 4.

φὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, wonach Jakobus in Gemeinschaft mit den Aposteln die Leitung der Kirche übernahm, nicht zu folgern, daß dieser nicht auch selbst ein Apostel gewesen sei. Wegen der besonderen Beziehungen des Jakobus zu Jerusalem wird es begreiflich, daß Cyrill von Jerusalem[1] ebenfalls den Jakobus neben den Aposteln ausdrücklich hervorhebt; dabei zählt er ihn aber offenbar unter die Zahl der Urapostel. Seine Ausdrucksweise hat in der Art, wie Petrus wiederholt im NT allein unter den Jüngern mit Namen genannt wird, ihr Vorbild.[2] Offenbar ist auch Hieronymus[3] zu den Vertretern der Apostelwürde des Jakobus zu zählen, wenn er auch gelegentlich eine abweichende Äußerung tut.[4] Das gleiche gilt wahrscheinlich von Augustinus,[5] der den Brief stets dem apostolus Iacobus zuschreibt.

Bestimmt auseinandergehalten sind der Apostel und der Bruder des Herrn, der Bischof von Jerusalem war, zum erstenmal, und zwar aus Tendenz, in den Pseudo-Klementinen;[6] ferner in der Didascalia,[7] bei Eusebius,[8] in den Apostolischen Konstitutionen,[9] bei Chrysostomus[10] und Epiphanius.[11]

Die Evv berichten nichts Näheres über den Apostel Jakobus. Sie zählen ihn nur unter den anderen Mitaposteln auf und erwähnen seine verwandtschaftlichen Beziehungen; ebenso Apg 1, 13. Von einer Auszeichnung aber berichtet Paulus (1 Kor 15, 7). Danach wurde Jakobus einer besonderen Erscheinung des Auferstandenen, dessen Zeuge er inmitten der Juden bleiben sollte, gewürdigt. Nach dem Tode des Zebedäiden (Apg 12, 2) muß er eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Wir ersehen das zunächst aus dem Auftrage, den Petrus nach seiner wunderbaren Befreiung im Hause der Mutter des Markus gab: „Verkündet dies dem Jakobus und den Brüdern“ (Apg 12, 17). Wie wir aus Gal 1, 19 schließen können, bekleidete er das Amt eines ständigen Bischofs in Jerusalem. Paulus nennt ihn neben Kephas und Johannes eine „Säule“ (Gal 2, 9) und läßt erkennen (Gal

---

[1] Catech. IV, 28.
[2] Vgl. Mk 16, 7; 1 Kor 15, 5 ist unter den „Elfen“ auch Petrus wieder einbegriffen.
[3] Contra Helvid. 13.
[4] In Is 17, 5.
[5] Z. B. De civ. Dei 21, 22; Quaest. 3, 20.
[6] Vgl. Meinertz 77 ff.
[7] VI, 12.
[8] In Is 17, 5. 6; wohl auch H. e. I, 12, 5.
[9] II, 55; VIII, 23. 35—41.
[10] Vgl. Meinertz 167 ff.
[11] Haer. LXVI, 19; LXXIX, 3.

2, 12), daß die Judenchristen sich namentlich an ihn anzulehnen suchten. Bei dem Apostelkonzil hat Jakobus zu dem von Petrus ausgesprochenen dogmatischen Grundsatze, daß „durch die Gnade Christi" Heiden- und Judenchristen in gleicher Weise selig werden (Apg 15, 7—11), eine Disziplinarvorschrift mit Rücksicht auf die Juden in der Diaspora hinzugefügt (Apg 15, 13—21). Aus Apg 21, 20 ff ist zu ersehen, daß er wie die Judenchristen in Jerusalem die Satzungen des atl Gesetzes mit Eifer weiter beobachtete. So riet er mit Erfolg dem Apostel Paulus, der ihn auch gleich am Tage nach seiner Ankunft besuchte, ein Nasiräergelübde zu lösen (Apg 21, 18. 26).[1]

Mit diesem biblischen Bilde des hochangesehenen Bischofs von Jerusalem harmoniert in seinen wesentlichen Zügen, was Hegesippus erzählt[2]: „Er war vom Mutterschoße an heilig. Wein und Berauschendes trank er nicht. Nie schor er sein Haupt, nie salbte er sich mit Öl, nie nahm er ein Bad. Er allein durfte die heiligen Stätten besuchen, denn er trug nicht Wollen-, sondern Linnenkleider. Und er allein trat in den Tempel [wohl in den Vorhof der Priester] ein, und man fand ihn dort kniend und für das Volk um Vergebung bittend; so wurden seine Knie vom steten Knien vor Gott und Bitten um Verzeihung für das Volk hart wie die eines Kamels. Wegen seiner hervorragenden Gerechtigkeit ward er der Gerechte genannt und Oblias, d. h. auf griechisch: Schutzdecke des Volkes und Gerechtigkeit, wie die Propheten über ihn kundgetan haben." Das Martyrium des Jakobus erzählt Hegesipp in der Weise, daß er am Paschafeste von der Zinne des Tempels wegen seines hohen Ansehens erfolgreich bei der Menge Jesus Christus gepredigt habe. Deshalb sei er herabgestürzt und, weil er dadurch noch nicht getötet war, sondern für seine Feinde betete, gesteinigt worden. „Und einer von ihnen, ein Walker", erschlug ihn mit einem Walkerbaume, „und so starb er den Tod eines Blutzeugen". Abweichend davon berichtet Flavius Josephus, daß der Hohepriester Ananus, ein Sadduzäer, „den Bruder des Jesus, der Christus genannt wird, Jakobus mit Namen,

[1] Jakobus ist aber nicht der engherzige Führer des Judaismus, wie er vielfach geschildert wird. So konnte er in seinem Briefe praktische Ermahnungen geben, ohne das atl Gesetz in den Vordergrund zu stellen. Damit erledigt sich der Einwand, den man (z. B. Windisch, Die kathol. Briefe 3) aus der gesetzestreuen Haltung des Jakobus gegen die Echtheit des Briefes erhoben hat.

[2] Bei Eusebius, H. e. II, 23, 4—18. Vgl. hierzu die Ausführungen bei Schegg, Jakobus 7 ff. Der Bericht des Hegesipp ist nicht ganz einwandfrei, doch ist die Kritik zu scharf, die E. Schwartz (ZntW IV [1903] 48 ff) an ihm übt. Vgl. auch Kellner, Jesus von Nazareth 390.

nebst noch einigen andern" vor den Hohen Rat stellen, der Gesetzesübertretung anklagen und zur Steinigung verurteilen ließ. Dies sei in der Zeit zwischen dem Tode des Festus und vor der Ankunft des neuen Prokurators Albinus geschehen. „Indessen wurden darüber auch die eifrigsten und dem Gesetze ergebensten Bürger höchst unwillig" und beklagten sich beim Könige Agrippa, der deshalb den Ananus schon nach dreimonatiger Amtsführung wieder absetzte.[1] Da Felix, der Vorgänger des Festus, erst im Jahre 60 abberufen wurde, und letzterer ein bis zwei Jahre Landpfleger war,[2] so ergibt sich, daß Jakobus gegen Ostern 62 den Märtyrertod erlitten hat.[3]

128. Inhalt des Briefes.[4] Im Eingang ermahnt der Apostel zu freudigem Ausharren in den Prüfungen und zu vertrauensvollem Gebet um die praktische Lebensweisheit (1, 1—8).

I. Forderungen der himmlischen Weisheit (1, 9—3, 12).

Da die Welt so vergänglich und verführerisch ist (1, 9—18), so gilt es für den Christen, sich von ihr und ihrem Geiste loszusagen und sich ganz Gott hinzugeben (1, 19—27). Der Christ darf auch nicht auf Glanz und Reichtum sehen und den Armen verachten (2, 1—7), vielmehr muß er zur Richtschnur seines Handelns das Gesetz Gottes, das ein Gesetz der Nächstenliebe ist, nehmen (2, 8—13). Dieses Gesetz verlangt Werke der Barmherzigkeit gegen den Nächsten; ohne diese hat der Glaube keinen Wert. Nur der werktätige Glaube führt zur Rechtfertigung und zum Heil, wie schon das Beispiel des Abraham und der Rahab lehrt (2, 14—26). Zur wahren Lebensweisheit gehört überdies die Beherrschung der Zunge; diese kann trotz ihrer Kleinheit viel Segen stiften, aber auch viel Unheil anrichten. Wer die Zunge vollkommen zu zügeln versteht, der ist ein vollkommener Mann (3, 1—12).

---

[1] Ant. XX, 9, 1. Vgl. Eusebius, H. e. II, 23, 20 ff.

[2] Vgl. oben S. 139 f.

[3] Nach Hegesippus (bei Eusebius II, 23, 18) wird der Ausbruch des jüdischen Krieges mit dem Tode des Jakobus wie eine Strafe in Verbindung gebracht. Die Ansicht ist unhaltbar. Kellner (Jesus von Nazareth 389 f) will Jakobus schon im Jahre 60 sterben lassen.

[4] Über den Gedankengang vgl. die scharfsinnige Untersuchung von Cladder, Zeitschrift für kath. Theologie XXVIII (1904) 37—57. Daraus ergibt sich auch, daß der Brief nicht völlig planlos angelegt ist, wie häufig behauptet wird, und wie schon Luther sagte: Der Verfasser „wirft so unördig eins ins ander" (Vorrede zum NT von 1522, in: Sämtliche Werke LXIII [Frankfurt und Erlangen 1854] 157).

Der gottfeindlichen, irdischen Weisheit ist eigen Streitsucht (3, 13—18), Habgier (4, 1—3), Weltsinn, Lieblosigkeit (4, 4—12), gottloses Trachten nach Erwerb (4, 13—17) und sündhafter Mammonsdienst mit seinen himmelschreienden Gewalttätigkeiten (5, 1—6).

Im Schluß ermahnt der Apostel zur Geduld und zum Gebet (5, 7—20).

129. Als Leserkreis werden 1, 1 die „zwölf Stämme, die in der Zerstreuung sind", genannt. Es können damit aber nicht ungläubige Juden gemeint sein.[1] Denn es wird nicht zum Glauben, sondern zu seiner rechten Betätigung ermahnt; atl Gedanken werden christlich vertieft; der „schöne Name" (2, 7) ist offenbar der Name Jesu; und die Aufforderung, zu Kranken „die Priester der Kirche" zu rufen (5, 14 f), paßt doch nur für Gläubige. Daß der Brief aber an Judenchristen gerichtet ist, erhellt aus folgenden Erwägungen: Die Angeredeten sind aus jenem Judentum hervorgegangen, das uns auch sonst in den Evv wie paulinischen Schriften begegnet. In Fehlern dieses Volkes besteht für sie eine „Versuchung" (1, 2 ff. 12 ff), und ein Rückfall in sie ist zwar nicht allgemein, aber doch immerhin „unter ihnen" (4, 1) schon vorgekommen. So war es ein solcher Fehler, daß man sich mit dem bloßen Besitze, dem „Hören des Wortes", zufrieden gab, ohne es auch zu betätigen (1, 22 ff; 2, 14 ff; vgl. Röm 2, 13). Mit einer Überschätzung des Reichtums und der Reichen war eine Geringschätzung der Armen verbunden (2, 1 ff; vgl. 1, 10; 5, 1 ff; vgl. ferner 2, 5 f, die Berufung der Armen zum Reiche Gottes, und Mt 5, 3; 11, 5. 25; 19, 23; Lk 6, 20). Eng verknüpft war damit die Neigung, über andere abzuurteilen (1, 19. 26; 2, 4; 3, 17. 18; 4, 11; vgl. Mt 7, 1 f; Jo 7, 24; 8, 15), ungerechtes Trachten nach

---

[1] Vgl. besonders Hug, Einleitung II 525. Noch weiter geht Spitta (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II 1—239), der dem Brief überhaupt den christlichen Charakter absprechen will. Der Name Christi 1, 1 und 2, 1 gilt ihm als Interpolation. Vgl. dagegen E. Haupt, Theol. Stud. und Kritiken LXIX (1896) 747—768; Belser, Einleitung[2] 646 ff. Spitta hat aber das Verdienst, die engen Beziehungen zwischen Jak und der jüdischen Literatur erwiesen zu haben. Ganz unmöglich ist die Ansicht von J. Weiß (Das Urchristentum 578 A. 1), wonach der Brief zwar für Judenchristen bestimmt sei, die Worte 1, 1 aber, die nur an Juden denken ließen, erst nachträglich „aus der katholisch-kirchlichen Anschauung" heraus vorgesetzt worden seien, ein Jakobus könne nur an Juden geschrieben haben. Wie sollten kirchliche Kreise auf den Gedanken gekommen sein, eine christliche Schrift zu einer jüdischen umzukehren, und dazu noch durch ein so fragwürdiges Mittel!

irdischem Besitze und Reichtum, dessen Vergänglichkeit hervorgehoben wird (1, 10 f; 4, 2 ff. 13 ff; vgl. Mt 6, 19; 16, 26; Lk 6, 24; 12, 16 ff). In ganz ähnlicher Weise wie Mt 5, 34 ff (vgl. auch 23, 20 ff) wird vom Schwören abgeraten (5, 12).

Weiterhin setzt der Brief bei seinen Empfängern eine so umfassende Vertrautheit mit dem AT, und zwar besonders mit dem Gesetze,[1] voraus, wie sie bei Heidenchristen nicht wahrscheinlich ist. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Bekanntschaft mit dem Gesetze und der Schrift (2, 11. 23; 5, 11) wird an Ereignisse und Personen aus Israels Vergangenheit mahnend erinnert (2, 21 ff; 5, 17); bald sind kürzere, bald längere Zitate eingeflochten (vgl. 1, 10 f; 2, 8. 11. 23; 3, 9; 4, 6; 5, 10. 11. 20) und zuweilen Ausdrücke gebraucht, die in erster Linie für Judenchristen angebracht erscheinen, z. B. „Synagoge" (2, 2) oder μοιχαλίδες (4, 4). Letzteres Wort ist im Sinne des AT symbolisch vom Buhlen mit der gottentfremdeten Welt, von dem geistigen Ehebruche, zu verstehen. Beachtenswert ist auch der Hinweis auf überstandene Verfolgungen (2, 6), was auf jüdische Christenverfolgungen paßt. Da endlich von den Verhältnissen, wie wir sie aus der Apg und den paulinischen Briefen von heidenchristlichen und gemischten Gemeinden kennen gelernt haben, im Jak nichts zu finden ist, so werden wir vor die Frage gestellt, wo wir die ausschließlich oder doch überwiegend judenchristlichen Gemeinden zu suchen haben. Judäa und Galiläa wären durch ἐν τῇ διασπορᾷ (1, 1) ausgeschlossen, wenn es sich um unbekehrte jüdische Leser handelte. Da Jakobus sich aber an Judenchristen wendet, kann der Ausdruck im übertragenen Sinne gemeint sein: Christen, die hier auf Erden sich in der Zerstreuung unter Ungläubigen befinden. An Jerusalem als den eigentlichen Bischofssitz des Apostels wird man naturgemäß am wenigsten denken; wohl aber kommt das weitere Judäa und vor allem Galiläa in Frage. Fernerhin wissen wir, daß nach dem Martyrium des Stephanus eine „große Verfolgung" in Jerusalem ausbrach und daß sich die Gläubigen auch über Samaria[2] zerstreuten; sodann daß der Evangelist Philippus auf dem Wege nach Gaza war, da ihm der äthiopische Kämmerer begegnete, und daß er danach in Azot wirkte.[3] Auch in Cäsarea, Damaskus, der Dekapolis und den Städten Phöniziens und Syriens gab es schon vor der Bekehrung des Paulus Christen. Somit brauchen wir den Kreis der Orte, in denen wir die

[1] Vgl. E. Kühl, Die Stellung des Jak zum atl Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre, Königsberg 1905, 4 ff.

[2] Apg 8, 1.

[3] Apg 8, 26. 40.

wird sich im wesentlichen um Palästina und die angrenzenden Länder handeln. Dem genauen Wortlaute nach ist überhaupt die Gesamtheit der Judenchristen gemeint. Doch wird der Verfasser vor allem Leser in der näheren und weiteren Umgebung seines Bischofssitzes im Auge haben und ihre Verhältnisse berücksichtigen. Dem enzyklischen Charakter des Briefes entspricht die Tatsache, daß rein persönliche Züge fehlen.

130. Im Jak wird keine falsche Lehre bekämpft. Von den Gefahren, gegen die der Hebr gerichtet ist (Rückfall in das Judentum), von Zielen, wie sie das Mt verfolgt (Befestigung im Glauben an Jesus, den verheißenen Messias), von jüdisch-christologischen Irrlehrern, wie sie schon der Jud kennt, nehmen wir in dem Briefe nichts wahr. Sein Ziel ist ein rein praktisches: Es soll der Christ seinem Glauben gemäß leben, ein *τέλειος ἀνήρ* (3, 2) sein. Übelstände im Lebenswandel, die sich teils unter den Lesern zeigten, teils mit Grund zu befürchten standen, bestimmen die Einzelausführungen, wobei es sich dem Verfasser namentlich darum handelt, ihren Grund zu beseitigen.

Unser Brief setzt den Glauben voraus und bringt in Gegensatz zueinander einen leeren, toten und einen werktätigen, lebendigen Glauben des Christen, er will zeigen, auf welchem Wege dieser zu seinem endlichen Ziele, dem ewigen Heile, kommt (*σῶσαι αὐτόν*, 2, 14). Unter diesem Gesichtspunkte der Vollendung des Glaubens in seiner Betätigung (*ἡ πίστις ἐτελειώθη*) wird auf das Beispiel des Abraham und der Rahab hingewiesen (2, 20 ff).[1] Das viel

---

[1] Da es sich bei Paulus (Röm 4) um den Nachweis der Notwendigkeit des Glaubens für Juden handelt, die ungläubig sind und sich mit dem Besitze des „Gesetzes“ oder mit „Gesetzeswerken“ zufrieden geben, so ist in keiner Weise zu ersehen, daß der Jak irgendwie den Zweck einer Richtigstellung der Lehre des Paulus verfolgen solle. Man müßte deshalb auch annehmen, daß die Lehre des hl. Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben (*δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*, Röm 3, 28; vgl. Gal 2, 16) mißverstanden worden wäre und das trotz Röm 2, 13 ff, besonders V. 13: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται*. Daß Mißverständnisse paulinischer Schriften vorkamen, lesen wir allerdings 2 Petr 3, 15. 16; und seit Augustinus (De fide et operibus und De diversis quaest. qu. 76, 1. 2), dem zunächst Beda (in Jac 2, 21) sich anschloß, haben dann Estius, Hug, Windischmann, Ad. Maier, Aberle, Kaulen, Cornely, Schanz (Jakobus und Paulus, in: Theolog. Quartalschrift LXII [1880] 3—46. 247—286), Trenkle, Bartmann (St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung, in: BSt II, 1, 1897) die Meinung vertreten, daß Jak den Mißdeutungen der paulinischen Lehre habe entgegentreten oder doch unter Bezugnahme auf solche eine Ergänzung zu ihr habe bieten wollen. (Nach kritischer Auffassung hat der Verfasser selbst

besprochene Verhältnis des Jak zu den paulinischen Schriften zeigt sich als frei von einem Widerspruch, wenn die Exegese die Verschiedenheit des Standpunktes und des Zieles als Norm für die Beurteilung gelten läßt.

131. Um die Zeit der Entstehung des Briefes zu bestimmen, sind wir auf die inneren Kennzeichen angewiesen. Da sich teilweise schon ein Erschlaffen des christlichen Lebens, durch Zurückfallen in alte jüdische Fehler,[1] gezeigt hat, kann man nicht an die ersten Zeiten des glaubensfreudigen Christentums denken. Eine Reihe von Jahren muß seit der Gründung der judenchristlichen Gemeinden verflossen sein. Doch braucht man die Zeit nicht gar zu lang zu denken, wenn man die Verhältnisse in Korinth in Vergleich zieht. Wie sich in Korinth besonders die heidnische Vergangenheit der Christen bald bemerkbar machte, so hier die jüdischen Fehler. Dazu kommt ferner, daß das Schreiben noch Gemeinden voraussetzt, die, wenn nicht ausschließlich, so doch überwiegend aus Judenchristen bestanden. Solche Verhältnisse aber erfuhren durch die Ausbreitung des Christentums, besonders durch die erfolgreiche paulinische Wirksamkeit eine Veränderung. Alsdann berücksichtigt der Brief weder ein häretisch-jüdisches Parteiwesen, dem Paulus entgegengetreten

---

Paulus mißverstanden; vgl. Jülicher, Einleitung[6] 191 f). Diese vielgeteilte Ansicht ist aber doch nicht annehmbar. Denn von einer Richtigstellung oder auch Berücksichtigung eines Mißverständnisses des Paulus sollte man erwarten, daß sie im Sinne dessen, der mißverstanden worden ist, geschehen wäre; statt dessen aber ist von Jak eine andere Wahrheit gelehrt, als der richtig verstandene Paulus den Galatern und besonders den Römern vorgetragen hat. Jakobus faßt den Begriff πίστις (πιστεύειν) von dem bloßen Fürwahrhalten auf und fügt demgemäß, wenn es ihm geboten scheint, ein μόνον hinzu (2, 24) oder spricht von einer Vollendung des Glaubens durch die Werke (2, 22: ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη). Paulus dagegen nimmt den Begriff πίστις in diesem letzten, umfassenderen Sinne. Außerdem meint Jak die Werke nach der Rechtfertigung im Zustande des Getauften; Paulus dagegen denkt (besonders Gal 3, 7 ff; Röm 4) an die Werke vor der Rechtfertigung, die gerade im Sinne der ungläubigen Juden zur Gnade Christi in Gegensatz gebracht sind (vgl. Schäfer, Die Bücher des NT I 254 ff. 272 ff). Jak (2, 21) hebt demgemäß jenes Werk des Abraham hervor, das er nach seiner Rechtfertigung getan hat, Paulus aber die Betätigung des Glaubens (Röm 4, 9), die ihr vorausgegangen ist. Überhaupt ist bei Jak der Begriff des δικαιοῦσθαι nicht von der ersten Rechtfertigung zu verstehen; bei Paulus handelt es sich um die Rechtfertigung des Sünders. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß Jak gegen gefährliche Schlagworte Stellung nimmt, die in seinem Leserkreise umliefen. Vgl. Schegg, Der katholische Brief des Jak, München 1883; Belser, Einleitung[2] 652 ff; Die Epistel des hl. Jak 132 ff; Meinertz, Der Jak 72 ff; Prat, La théologie de s. Paul I 243 ff. Zahn (Einleitung I[3] 89 f. 94 f), dem sich Camerlynck (Commentarius 29) anschließt, denkt sogar umgekehrt an Abhängigkeit des Paulus von Jak.

[1] Vgl. richtig Belser, Die Epistel des hl. Jak 15.

ist, noch jüdisch-christologische Irrlehren, denen um die Wende des ersten Jahrhunderts Johannes seine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Weil die letzteren nicht in Frage kommen, ist der Ausweg unmöglich, den Brief dem Ende des ersten oder gar dem zweiten Jahrhundert, der Zeit nach dem Ausgleich des Gegensatzes zwischen Heiden- und Judenchristen, zuzuweisen.[1] Somit bleibt nichts anderes übrig, als an Zeiten zu denken, in denen der auch von Jakobus verworfene Judaismus sich noch nicht entwickelt und die Streitigkeiten zwischen Heiden- und Judenchristen noch nicht begonnen hatten.[2] Mit einer Datierung, welche das Ende der vierziger Jahre als äußerste untere Grenze ansieht, steht auch in Einklang, daß von Verhältnissen, die später einen Brief wie den Hebr veranlaßt haben, nämlich von der Gefahr einer Rückkehr zum Judentum, in unserem Briefe sich keine Spur findet. Es stimmt ferner dazu, daß der Jak wohl öfters den Inhalt des NT berührt,[3] doch kein eigentliches Zitat aufweist. Die synoptischen Evv lagen ihm nicht vor, wohl aber jene mündliche Überlieferung, die auch in ihnen verwertet ist. Ähnlich steht es um die vermeintlichen Bezugnahmen auf paulinische Schriften.[4] Namentlich mit jenen, die entweder einem judenchristlichen Leserkreise gelten wie der Hebr[5] oder das Verhältnis des Gesetzes zur Rechtfertigung besprechen wie Gal und Röm (2—4),[6] bietet der Jak Berührungspunkte, unter denen vor allem 2, 21 ff, der Hinweis auf Abraham und die Verwertung der Genesisworte daselbst, herausgehoben wird. Man muß aber bedenken, daß auch schon das AT (insbesondere 1 Makk 2, 51. 52, wo ebenfalls unter Anführung von Gn 15, 6 gerade auf die „Tat" des Vaters Abraham, der treu in der Prüfung erfunden und deshalb gerechtfertigt ward, hingewiesen ist) und die jüdische

---

[1] So u. a. Hausrath, v. Soden, Jülicher, Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jak in der Entwicklung des Urchristentums, Tübingen und Leipzig 1904. Harnack (Die Chronologie I 486 ff) denkt an die Entstehung einer Sammlung von Einzelermahnungen um 130, die erst um 200 durch Vorsetzung der Adresse zu unserem Jak gestempelt wurde. Über die entgegengesetzte Anschauung von Spitta vgl. oben S. 324 A. 1.

[2] So u. a. J. D. Michaelis, Eichhorn, Thiersch, Mangold, Huther, Beyschlag, Zahn, Mayor, B. Weiß, Der Jak und die neuere Kritik, Leipzig 1904 (gegen Grafe); Schegg, Belser, Camerlynck. Jacquier (Histoire III 219 ff) läßt die Frage offen.

[3] Vgl. Jak 1, 6; 2, 5; 4, 12; 5, 1. 12.

[4] Es wird besonders verwiesen auf Jak 1, 3 und Röm 5, 3. 4; Jak 1, 13 und 1 Kor 10, 13; Jak 1, 18 und Röm 8, 23; Jak 2, 10 und Gal 3, 10; Jak 4, 1 und Röm 7, 23.

[5] Vgl. Hebr 11, 17 und 11, 31 (Rahab; vgl. auch Mt 1, 5).

[6] Vgl. Gal 3, 6; Röm 4, 1 ff.

Literatur[1] sehr wohl den Jak zu einem gleichen Gebrauche dieses Beispiels veranlaßt haben können. Darum ist es ganz unbegründet, an eine literarische Abhängigkeit von Paulus zu denken, welcher, wie schon gezeigt, sich in einer ganz anderen Richtung bewegt hat.[2] Die wiederholte Verwertung der Beispiele von Abraham und Rahab empfehlen vielmehr die Annahme, daß sie im mündlichen Unterricht der Judenchristen ebenfalls gebraucht worden sind, und daß daran sowohl Jakobus als Paulus sich angelehnt haben.[3]

132. Durch diese Erörterungen über die Leser, das Ziel und die Entstehungszeit des Briefes ist die Beantwortung der Verfasserfrage bereits vorbereitet. Wer anders soll der an der Spitze des Briefes genannte Ἰάκωβος sein als „der Gerechte", der „Bruder des Herrn" und Bischof von Jerusalem, in dem wir auch einen Apostel erkannten? Sein hohes Ansehen gestattete ihm, in autoritativer Weise, in befehlendem Tone zu belehren und zu ermahnen. Aber auch noch andere innere Merkmale sprechen für ihn als Verfasser. Die griechische Sprache, welche für die teilweise unter Nichtjuden wohnenden Leser angebracht war, scheint nicht seine Muttersprache zu sein.[4] Trotz ihrer flüssigen Handhabung schimmert das semitische Denken des Verfassers deutlich durch.[5] Überhaupt lebt er ganz im AT. Außer den uns schon bekannten Zitaten und Verweisen auf die biblische Geschichte[6]

[1] Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter[2], Berlin 1906, 226.

[2] Die oben (S. 326 A. 1) genannten katholischen Gelehrten, welche im Jak eine absichtliche Bezugnahme auf Gal und Röm finden, müssen in der Abfassungszeit dieser Schreiben die eine Grenze sehen; die andere ist das Jahr 62, das Todesjahr des Jakobus.

[3] Schegg (Jakobus 129) meint: „Daß Jakobus und Paulus sich bei ihrer Beweisführung der nämlichen Beispiele bedienen, beruht auf der gang und geben damaligen Disputationsweise. Man suchte für jeden Lehrsatz eine Stelle oder ein Exempel aus den heiligen Büchern als Beleg. Der ganze Talmud ist darauf gegründet . . . Der Brief des Jakobus . . . schließt sich enge dem Matthäus-Evangelium, d. i. der Katechese von Jerusalem, an."

[4] J. Wordsworth (Stud. biblica I [Oxford 1885] 141—150) hat die Hypothese Bertholds von einem aramäischen Original wieder aufgenommen. Auch Cladder (Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 295 ff), der den Verf. vom Geiste der hebräischen Poesie erfüllt zeigt, hält die Möglichkeit offen. Barth (Einleitung[2] 148) denkt an eine Sammlung von Ansprachen des Jakobus, die natürlich aramäisch gehalten wurden, die dann ein Zuhörer aufzeichnete und an die Judenchristen in der Diaspora hinaussandte.

[5] Von einem Einfluß der stoisch-kynischen Philosophie ist im Jak nichts zu merken. Auch 3, 1 ff, das Geffcken (Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909, 45 ff) besonders betont, sind die Anklänge nur äußerlicher Natur. Bonhöffer (Epiktet und das NT 193) hat recht, wenn er sagt: „Im Jak wird man außer einzelnen Ausdrücken und dem verhältnismäßig guten Griechisch, in dem er geschrieben ist, schwerlich eine Spur von hellenischem Einfluß entdecken können."

[6] S. oben S. 325. 328.

beobachten wir eine Vorliebe für die atl Bildersprache (vgl. 1, 23 ff; 3, 3 ff. 10 ff) und für eine kurze, sentenzenartige Weise der Ermahnungen (vgl. 1, 19 ff; 2, 12. 13; 5, 12 ff). Besonders zahlreich sind die Berührungen mit den Proverbien und dem Buche Jesus Sirach.[1]

Es scheint, daß der Jak ein ähnliches Schicksal erfahren hat wie der Hebr. Wie dieser dürfte auch er frühzeitig in Rom bekannt gewesen sein; denn in 1 Petr finden wir zu viele auffallende Parallelen mit ihm, als daß man sie zufällig nennen könnte.[2] Die Annahme aber, daß sie auf eine gemeinsame Quelle, die Unterrichtsform in Jerusalem, zurückzuführen seien, wird dadurch erschwert, daß nicht nur Klemens von Rom,[3] sondern vor allem auch der Hirt des Hermas[4] weitgehende Übereinstimmungen mit dem Jak aufzeigen.[5] Später hat Hippolyt[6] den Brief verwertet. Auch Justin,[7] Theophilus,[8] Irenäus[9] und Tertullian[10] weisen mehrere Anklänge an Jak auf, die in dem gegebenen Zusammenhange schwerlich als zufällig gelten können. Im Muratorischen Fragment dagegen ist der Brief nicht genannt. Darin, daß er an judenchristliche Gemeinden gerichtet war, dürfte wohl der Grund dafür gefunden werden. In Alexandrien war der Brief wieder bekannt. Origenes ist der erste Schriftsteller, der ihn ausdrücklich zitiert, den Verfasser neben die Evangelisten, Petrus und Paulus stellt, ihn „Apostel" nennt und

---

[1] Vgl. z. B. Jak 1, 19 und Prv 29, 20; Jak 3, 2 und Prv 10, 19; Jak 4, 6 und Prv 3, 34; Jak 1, 5 und Sir 41, 22; Jak 1, 13 f und Sir 15, 11—20; Jak 1, 19 und Sir 4, 29. Weiteres s. bei Trenkle, Der Brief des hl. Jak 28 f; Zahn, Einleitung I³ 86. Vgl. oben S. 324 A. 1.

[2] Vgl. Jak 1, 2. 3. 10. 21; 4, 6. 7. 10; 5, 20 und 1 Petr 1, 6. 7. 24; 2, 1; 5, 5 ff; 4, 8.

[3] Vgl. Ad Cor. 10, 1 (*Ἀβραάμ, ὁ φίλος προσαγορευθείς, πιστὸς εὑρέθη* und der ganze Zusammenhang der Stelle) mit Jak 2, 23; 38, 2 mit Jak 3, 13. Vgl. Meinertz 82 ff.

[4] Vgl. Mand. IX, 1 und Jak 1, 8 (Das ganze 9. Kapitel ist „eine paraphrasierende Kombination aus verschiedenen Jakobusstellen"; Baumgärtner, Die Einheit des Hermasbuches, Freiburg 1889, 84); Mand. XII, 2. 6 und Jak 4, 7. 12; Sim. VIII, 6, 4 und Jak 2, 7.

[5] Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Petrus und Jakobus drehen u. a. um Luther, Bengel, H. Holtzmann, v. Soden, Jülicher, Pfleiderer, B. Weiß, vor allem Brückner, Zur Kritik des Jak, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 530—541. Dagegen vgl. Spitta, Der Brief des Jak 187—202; Meinertz 57 ff. Noch weniger ist die Umkehrung des Verhältnisses von Jak und dem Klemensbriefe möglich, wie Holtzmann und Pfleiderer annehmen.

[6] Vgl. Meinertz 91 f.

[7] Dial. 49 und Jak 2, 19; 100 und Jak 1, 15; 2 Apol. 8, 13 und Jak 1, 21.

[8] Ad Autol. I, 2 und Jak 2, 18.

[9] Adv. haer. IV, 16, 2 und Jak 2, 23; V, 1, 1 und Jak 1, 18.

[10] Adv. Iud. 2 und Jak 2, 23; vgl. De orat. 8 und Jak 1, 13.

seine Worte als „Schriftworte" benutzt.[1] Auch von Klemens Alexandrinus wird berichtet, daß er ihn gekannt und sogar kommentiert habe;[2] in den noch erhaltenen Schriften finden wir allerdings nur schwache Anklänge.[3] Am ungünstigsten ist die Stellung der ostsyrischen Kirche zum Jak. Ursprünglich nahm man in ihr überhaupt keinen von den katholischen Briefen auf.[4] Erst in der Peschittha findet sich Jak neben 1 Petr und 1 Jo. Vielleicht hat auch Ephrem ihn benutzt.[5] In der benachbarten antiochenischen Kirche hat Chrysostomus ihn anerkannt.[6] Cyrillus von Jerusalem[7] und der altlateinische Kodex ff[1] zählen ihn ebenfalls zu den kanonischen Büchern. Eusebius[8] berichtet zusammenfassend: *τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται.*

Bei dem Ansehen, das der Brief stets genossen hatte, konnte seine allgemeine Aufnahme in den Kanon nicht ausbleiben. Die Bedenken erwachten erst im 16. Jahrhundert, als Erasmus die traditionelle Ansicht vom Verfasser des Jak in Zweifel zog und Kardinal Cajetan den Brief selbst angriff.[9] Ein Teil der Reformatoren, mit Luther an der Spitze, hat sich sehr ungünstig über ihn ausgesprochen, vor allem darum, weil die reformatorische Rechtfertigungslehre mit Jak nicht

---

[1] In Gn hom. 13, 2 (die allerdings nur in der Übersetzung des Rufin erhalten ist) werden die vier Evangelisten genannt, dann Petrus, Jakobus, Judas und Paulus als solche, qui omnes novi testamenti puteos fodiunt. Vgl. auch In Jos hom. 7, 1. Auch in den griechisch erhaltenen Schriften wird Jak wiederholt zitiert, manchmal unter ausdrücklicher Bezeichnung des Verf. als Apostel. Z. B. In Jo 3, 31 (Jak 3, 15). Der Ausdruck *ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ* (In Jo 19, 23) wird vielfach falsch verstanden, als wenn er einen Zweifel an der kanonischen Würde aussprechen sollte. Das gerade Gegenteil ist der Fall. In Jo 1, 2. 3 z. B. wird vom Gesetze des Moses und vom Ev als den *φερομένων γραφῶν* gesprochen. Vgl. Meinertz 107 f A. 3.

[2] Nach Eusebius, H. e. VI, 14, 1. Die Nachricht ist wohl nicht zu bezweifeln, daß wirklich alle sieben katholischen Briefe von Klemens erklärt worden sind. Erhalten sind in den sog. Adumbrationes, der lateinischen Übersetzung der Hypotyposen (Zahn, Forschungen zur GK III 83 ff), allerdings nur Erklärungen von 1 Petr, Jud, 1 und 2 Jo. Vgl. auch Meinertz 101 f.

[3] Vgl. Strom. IV, 17, 106; VI, 18, 164; Paed. III, 2, 12 und Jak 4, 6; 2, 8. 23; Paed. I, 6, 26 und Jak 1, 17.

[4] Vgl. Zahn, Das NT Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer, in: Neue kirchl. Zeitschrift 1900, 788—806.

[5] Vgl. W. Bauer, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903, 44 f.

[6] Synopsis, bei Zahn, GK II, 1, 230: *τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς*, nämlich 1 Petr, 1 Jo, Jak.

[7] Catech. IV, 33; bei Zahn, GK II, 1, 177—180.

[8] H. e. III, 25, 3; vgl. II, 24 f. Hieronymus, De vir. ill. 2: Iacobus qui appellatur frater domini . . . unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.

[9] Vgl. Meinertz 216 ff.

zu vereinigen war. Am bekanntesten ist das Urteil von Luther aus der Vorrede zum NT von 1522: „Darumb ist Sankt Jakobs Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie,[1] denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat."[2] Im 17. und 18. Jahrhundert kam man aber von diesem Standpunkt vollständig ab, wie schon vorher Zwingli, Calvin, Bullinger u. a. den Jak in Schutz genommen hatten.[3] Die eigentliche Kritik am Jak beginnt erst mit De Wette.[4]

Der Judasbrief.

Kommentare: S. oben S. 317; Rampf, Der Brief Judä, Sulzbach 1854; Gheorghiu, Der Brief des Jud, Czernowitz 1901; Vrede, Judas- Petrus- und Johannesbriefe, Berlin 1915; — Burger (Strack und Zöckler IV[2], 2) 1895; Knopf (Meyer XII[7]) 1912; Spitta, Der zweite Brief Petri und der Brief des Jud, Halle 1885; Mayor, The epistle of St Jude and the second epistle of St Peter, London 1907; Wohlenberg (Zahn XV) 1915.

133. Die Persönlichkeit des Judas. Im Vorausgehenden haben wir erkannt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, einer der zwölf Apostel war. Daraus folgt nun, daß *Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* (Jud 1) der Apostel Judas mit dem Beinamen Thaddäus,[5] einer der Söhne des Klopas oder Alphäus und der Maria, der Schwester (Schwägerin?) der Gottesmutter, und so ebenfalls im weiteren Sinne des Wortes ein „Bruder" des Herrn war (Mt 13, 55; Mk 6, 3).[6] Den Apostelcharakter des Judas anerkennen ausdrücklich Origenes,[7] Tertullian,[8] Epiphanius,[9] Hieronymus;[10] es ist die Konsequenz der Meinung aller jener, die in Jakobus, dem Bruder des Herrn, einen Apostel erblicken.[11] Wenn nun aber Judas selbst diesen Charakter nicht hervorhebt, sondern nur sein verwandtschaftliches Verhältnis zu Jakobus, dem

---

[1] Gemeint sind Jo, 1 Jo, Röm, Gal, Eph, 1 Petr.

[2] Sämtliche Werke LXIII (Frankfurt und Erlangen 1854) 115.

[3] Vgl. auch Meinertz, Luthers Kritik am Jak nach dem Urteil seiner Anhänger, in: BZ III (1905) 273—286.

[4] Vgl. oben S. 13.

[5] Mt 10, 3: *Θαδδαῖος* (ℵ B), *Λεββαῖος* in D; Lk 6, 16 und Apg 1, 13 wird er *Ἰούδας Ἰακώβου* (scil. *ἀδελφός*) genannt.

[6] Der Apg 9, 11 genannte Judas, in dessen Haus sich Paulus begeben sollte, und der 15, 22. 32 mit dem Beinamen Barsabbas gekennzeichnete Träger jenes Namens sind durch den Zusatz *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* als Verfasser des Briefes ausgeschlossen.

[7] In ep. ad Rom V, 1: Apostolus Iudas dicit (V. 6); De princ. III, 2, 1.

[8] De cultu fem. I, 3: . . . quod Enoch apud Iudam apostolum testimonium possidet.

[9] Haer. XXV, 11 (*ἐν τῷ ἀποστόλῳ Ἰούδᾳ*).

[10] In ep. ad Tit 1.

[11] Vgl. oben S. 320 f.

Bruder des Herrn, nennt, so ist daraus zu folgern, daß der letztere bei den Lesern des Briefes in besonders hohem Ansehen gestanden hat. Daß er sich aber nicht einfach selbst als Bruder des Herrn bezeichnete, erklären wir wohl am besten als bescheidene Zurückhaltung, welche einen natürlichen Vorzug nicht nennen will.[1] Und wenn wir V. 17 lesen: „Ihr aber, Geliebte, seid eingedenk der Worte, die zuvor euch von den Aposteln gesagt worden sind", so könnte daraus höchstens gefolgert werden, daß Judas nicht zu jenen Aposteln gehörte, an deren Unterricht er die Leser jetzt erinnern will.[2]

Jo 14, 22 wird erzählt, daß „Judas, nicht der Iskariot" Jesus gefragt habe: „Herr! wie kommt es, daß du dich uns, und nicht der Welt offenbaren wirst?" Philippus hatte wegen seiner Frage zuvor einen Tadel erfahren; dennoch wendet sich Judas vertrauensvoll an den Herrn, der von seiner Offenbarung an die, die ihn lieben, gesprochen hatte. Es lebte in seinem Herzen der Wunsch, daß der geliebte und jetzt verkannte Meister allgemeine Anerkennung in der Welt finden müßte. Ein Trost aber mußte es für sein von Liebe erfülltes Herz sein, als er die Antwort vernahm: „Wenn einer mich liebt, so wird er mein Wort bewahren; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen." Aus den Nachrichten über seine spätere Wirksamkeit darf als Kern herausgehoben werden, daß er hauptsächlich in Syrien tätig war. In Aradus oder in Berytus (Beirut) hat er ihnen zufolge den Märtyrertod erlitten.[3] In späterer Zeit hören wir noch von zwei Enkeln des Judas, die unter Domitian nach Rom gebracht, wegen ihrer schwieligen Hände aber als ungefährlich wieder entlassen wurden.[4]

134. Inhalt des Briefes.[5] Der Eingang enthält die Zuschrift sowie den Anlaß und Zweck des Briefes (1—4).

In der Abhandlung warnt er vor den Irrlehrern, indem er im Anschluß an frühere göttliche Strafgerichte das

---

[1] Nahe liegt hierbei eine Erinnerung an des Herrn Worte: Mt 12, 49 f; Mk 3, 34 f.

[2] Damit fallen die gegen den Apostelcharakter des Verfassers erhobenen Einwände (z. B. Holtzmann, Lehrbuch der ntl Theologie II² 359 f). Vgl. auch 2 Petr 3, 2, wo der Verfasser, der sich 1, 1 *ἀπόστολος Ἰ. Χρ.* genannt hat, doch schreibt: *μνησθῆναι . . . καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς*. Vgl. Fr. Maier, Der Judasbrief, in: BSt XI, 1 u. 2 (1906) 26. 86. 179 f.

[3] Vgl. hierzu die Darstellung bei Rampf, Der Brief Judä 39 ff.

[4] Hegesipp, bei Eusebius, H. E. III, 20, 1—5.

[5] Zur Gliederung vgl. Fr. Maier, Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5), in: BZ II (1904) 377—397.

gottlose Treiben der Irrlehrer beschreibt und ihnen Gottes Strafe androht (5—19).

Den Schluß bildet die Ermahnung zum Festhalten am wahren Glauben (20—25).

135. Wer sind die Leser und die in ihrer Mitte zu bekämpfenden Irrlehrer? Bei jenen wird eine solche Kenntnis der atl Geschichte (vgl. V. 5. 6. 7. 9; vgl. Zach 3, 2) und der jüdischen, auch apokryphen, Bücher vorausgesetzt (vgl. in V. 9 die Assumptio Mosis[1] und 14 das Buch Henoch), daß man unmöglich an heidenchristliche Leser denken kann.[2] Unter den *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς* (V. 1) sind also überwiegend judenchristliche Gemeinden zu verstehen, die wir mit Rücksicht auf die Nennung des Jakobus, des Bruders des Herrn, in dem besonderen Wirkungskreise dieses Apostels zu suchen haben. Wir werden ihn aber nicht auf Palästina einschränken, sondern auch, wenigstens zum guten Teil, in der Diaspora finden, in der Jak seine Leser hatte. Mit dieser Begrenzung stimmt auch V. 17 insofern überein, als danach (*ὑπὸ τῶν ἀποστόλων*) nicht nur der eine oder andere der Apostel, sondern, wenn nicht alle, so doch eine größere Zahl darin tätig gewesen ist.

Unter die Leser hatten sich „nebenher gewisse Menschen eingeschlichen", die nicht nur „von alters her vorherbezeichnet" für das Gericht (4), sondern auch „von den Aposteln vorhergesagt worden sind" (17). Diese haben „unseres Gottes Gnade", d. i. die durch das Evangelium gegebene christliche Freiheit, zu „Ausschweifungen" mißbraucht und sich einem vollständigen Antinomismus hingegeben. „Das Fleisch beflecken sie" (8), setzen sich wie Kain, Balaam und Kore über die Warnungen und Ordnungen Gottes hinweg (11), haben alle Scheu und Scham abgeworfen (12), sind unzufrieden, hochmütig und kriechend „des Nutzens wegen" (16). „Diese sind es, welche Trennungen verursachen, *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες*" (19), d. i. sie leben, wie es dem Zustande der gefallenen Natur entspricht.[3] Mit diesen prak-

---

[1] Vgl. Fr. Maier, Der Judasbrief 28 f, der hier lieber Abhängigkeit von einer jüdischen Tradition annehmen will.

[2] Auch jene Auffassung, wonach Jud kein eigentlicher Brief, sondern eine Art von Flugblatt mit ganz idealer Adresse sei (Deißmann, Licht vom Osten[2] 176: „Das Briefliche ist rein dekorativ"), läßt sich nicht halten. Vgl. Maier 51 ff; Hoennicke, Das Judenchristentum 92.

[3] Die Ausdrücke *ψυχικοί* und *πνεῦμα* kommen auch sonst im NT vor (vgl. besonders 1 Kor 2, 14; 3, 3; 15, 44. 46) und haben nichts mit dem späteren Gnostizismus, besonders den Karpokratianern (Holtzmann, Pfleiderer, Mangold), zu tun. Gegen Holtzmann besonders Fr. Maier, Die

tischen Verirrungen gingen als theoretische die Leugnung Christi als unseres „alleinigen Gebieters und Herrn“ (4)[1] und die Verwerfung der „Herrschaft“ (*κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν*), sowie die Lästerung der „Herrlichkeiten“ (*δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*, 8) Hand in Hand. Dabei brauchen die Fragen, ob *κυριότης* und *δόξαι* abstrakt zu fassen sind, oder ob wir konkret[2] *κυριότης* mit Rücksicht auf V. 4 von Christus und ebenso *δόξαι* von Engeln[3] zu verstehen haben, hier nicht entschieden zu werden. Denn auch im letzteren Falle läge nicht etwa eine Bezugnahme auf ein späteres gnostisches System, sondern nur auf die jüdische Engellehre vor, die namentlich in der jüdisch-alexandrinischen Theologie, besonders durch Philo, eine große Ausbildung erhalten[4] und die Terminologie für die Engel auch bei Judenchristen beeinflußt hatte. Eine Deutung von V. 8 mag hier vorgelegt werden. Der Zusammenhang gibt an die Hand, daß die Eindringlinge in den Gemeinden ihre Sittenlosigkeit damit zu rechtfertigen suchten, daß sie Christus als Herrn leugneten (4), ja überhaupt eine Herrschermacht des einst auf Erden wirkenden Christus verwarfen; daß sie aber dann, wenn sie auf seine „Herrlichkeiten“ verwiesen wurden, in Lästerungen sich ergingen. Eine Bestätigung für diese Ansicht läßt sich in 2 Petr 3, 3 f finden: „Am Ende der Tage werden unter Hohn Spötter kommen, die nach ihren eigenen Lüsten wandeln und sprechen: Wo ist die Verheißung seiner Ankunft? Denn seitdem die Väter entschlafen sind, verbleibt alles so, seit Anfang der Schöpfung.“ Diese Spötter nennt Jud 18. Dazu würde ferner auch passen 1 Petr 1, 11:[5] „Voraussagend die

---

Echtheit des Jud und 2 Petr, in: Zeitschr. f. kath. Theol. XXX (1906) 693 ff; Der Judasbrief 8 ff. Vgl. auch H. Werdermann, Die Irrlehrer des Jud und 2 Petr, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie XVII, 6, Gütersloh 1913.

[1] Gestützt auf 2 Petr 2, 1, die Parallele zu unserer Stelle hier, ist *μόνον δεσπότην* ebenfalls zu *Ἰησοῦν Χριστόν* zu beziehen.

[2] Vgl. Eph 1, 21; Kol 1, 16, wo *κυριότης* von Engeln zu verstehen ist.

[3] Die Erklärer gehen wieder darüber auseinander, ob gute oder böse Engel mit *δόξαι* gemeint seien. Vgl. dazu Hundhausen, Das zweite Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1878, 314 A. 2, besonders aber Sickenberger, Engels- oder Teufelslästerer im Jud (8—10) und im 2 Petr (2, 10—12)?, in: Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, Breslau 1911, 621—639, der sich für gute Engel entscheidet.

[4] Vgl. hierzu Rampf, Der Brief Judä 386 A. 38; Henle, Der Epheserbrief[2] 107, der Hieronymus (Comment. ad Eph 1, 21) anführt: Arbitror, apostolum de traditionibus Hebraeorum ea, quae secreta sunt, in medium protulisse. Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums[2] 380.

[5] Außer der Parallelstelle zu V. 8 in 2 Petr 2, 10 ist nur noch 1 Petr 1, 11 der Plural *δόξαι* gebraucht. Nirgends aber, auch nicht in den griechischen Fragmenten des von Judas benutzten Buches Henoch und bei Philo wird *δόξαι* in dem konkreten Sinne von Engeln oder überirdischen persönlichen Gewalten gebraucht.

für Christus bestimmten Leiden *καὶ τὰς μετὰ ταῦτα* (scil. *παθήματα*) *δόξας*"; ferner Jud 10, wonach die Antinomisten lästern, was sie nicht kennen, und V. 9, worin an dem Beispiele des Michael die Unzulässigkeit eines „Urteils von Lästerung" überhaupt — für die Leser ein argumentum ad hominem[1] — gezeigt wird. Und wenn man auch die Einzelerklärung selbst noch dahingestellt sein lassen wollte, so liegt doch der Schwerpunkt bei der Schilderung dieser gefährlichen Eindringlinge nicht in ihrer Theorie, sondern in der Praxis. Die Sittenlosigkeit war das erste, und zu ihrer Rechtfertigung schritt man zur Leugnung Christi als einer verpflichtenden Autorität. Nach dem, was wir aus dem Jak wissen, fanden solche antinomistische Bestrebungen in den judenchristlichen Gemeinden einen günstigen Boden.

Ein Versuch, diese gefährlichen Irrlehrer näher zu bestimmen oder wenigstens analoge Erscheinungen in der ältesten Zeit aufzuweisen, schlägt nicht fehl. Von dem aus der Apg bekannten Simon dem Magier wissen wir, daß er seine Anhänger frei tun ließ, was sie wollten; denn nur durch ein Gebot, nicht von Natur aus sei etwas gut oder böse. Dementsprechend war auch der Wandel seiner Anhänger.[2] Den Widerspruch Simons gegen Christus läßt schon Apg 8, 10 erkennen, wonach er sich als *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη* ausgegeben hat. Er sei gekommen, um die *ἐπίνοια* zu suchen und zu erlösen; in seiner Helena habe er sie gefunden und erlöst; in Judäa sei er als Sohn erschienen und habe zum Scheine gelitten, in Samaria als Vater, bei den übrigen Völkern als heiliger Geist.[3] Demgegenüber begreifen wir die starken Ausdrücke, wie sie Jud 10 f gebraucht sind. Dem Simon folgte als nächster Schüler Menander, der durch seine Taufe Unsterblichkeit zu geben versprach.[4] Wohl auch an die Dositheaner und Nikolaiten darf man denken.

136. Die Bestimmung der Abfassungszeit findet ihre obere Grenze in dem Todesjahre des Jakobus (62); denn zu Lebzeiten dieses Apostels erscheint der Jud durchaus unmotiviert.[5] Wir müssen ferner schließen, daß die Ausgestaltung

---

[1] Damit fällt, was aus dem Hinweise auf ein apokryphes Buch, das dadurch doch nicht sanktioniert wird, gegen den kanonischen oder inspirierten Charakter des Judasbriefes gefolgert werden soll. Vgl. hierzu Rampf 201 ff; Maier, Der Judasbrief 27 ff.

[2] Hippolyt, Philos. VI, 19; Epiphanius, Haer. XXI, 2. 4.

[3] Vgl. Hippolyt, Philos. VI, 7—20 und die Darstellung bei Rampf 83 ff.

[4] Irenäus, Adv. haer. I, 23 und Tertullian, De anima 50. Ob darauf 2 Petr 3, 3 f Bezug nimmt, ist wohl zu bejahen. Vgl. Rampf 94 f.

[5] Hegesipp sagt bei Eusebius (H. e. IV, 22, 4), daß die Kirche, solange Jakobus lebte, jungfräulich, d. i. von jeder Spaltung und Häresie unberührt geblieben sei.

der Verhältnisse zu dem Grade, den das Schreiben voraussetzt, immer einige Jahre gedauert haben wird. Anderseits zieht die Berücksichtigung des Leserkreises, der in seiner Eigenartigkeit wenigstens zum guten Teil durch den im Jahre 67 bereits ausgebrochenen jüdischen Krieg aufgelöst werden mußte, die untere Grenze etwa mit dem Jahre 66. Es ergeben sich mithin die Jahre 64—66. Sollte der Verfasser, dem es um die Hervorhebung von Strafbeispielen zu tun ist (V. 5—7), nicht auch das Gericht über Jerusalem genannt haben, zumal dies den Christen in besonderer Weise vorausgesagt war (vgl. V. 4), wenn er nach dem Jahre 70 geschrieben hätte?[1]

137. Die Echtheit und der kanonische Charakter. Der Verfasser nennt sich am Anfange (V 1): *Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου.* Und warum sollen wir ihm das nicht glauben, da diese Angabe namentlich zum Leserkreise und zur Abfassungszeit paßt? Wer aber die Echtheit leugnet und sich so nötigt, einen Fälscher anzunehmen, der ist vor die Frage gestellt:[2] Warum hat wohl der Fälscher gerade den Namen Judas gewählt? Und wenn er selbst auch so geheißen: warum hat er denn vorgetäuscht, daß er der Bruder des Jakobus gewesen sei, zumal er sonst in keiner Weise Veranlassung nimmt, sich irgendein Ansehen zu geben?

Den ersten Gebrauch vom Jud macht der zweite Petrusbrief. Die Ähnlichkeiten zwischen diesen beiden

[1] Von der Kritik wird der Brief verschieden angesetzt. Gegen das Jahr 80 (Credner, Spitta, Werdermann, Feine u. a.), oder 80—90 bzw. 100 (v. Soden, Knopf); Volkmar, Mangold, Völter, Hilgenfeld, Hausrath u. a. gehen noch hinter das Jahr 140; Harnack und Jülicher geben zwischen 100—170 (180) den „ersten Dezennien" den Vorzug. Bestimmt sind die Meinungen durch die Ansichten über den in dem Briefe bekämpften Gnostizismus, je nachdem man eine frühere oder spätere Phase im Jud gefunden hat. Wenn nun Harnack (Die Chronologie I 466) „an jene syrisch-palästinensischen Gnostiker" denkt, die uns Epiphanius unter verschiedenen Namen geschildert hat, die er auch in Ägypten angetroffen und die uns jüngst Karl Schmidt (TU VIII, 1. 2, 559 ff. 572 ff. 586 ff) aus koptisch-gnostischen Quellen näher gebracht hat", so ist demgegenüber die Frage am Platze: Gesetzt, dieser „syrisch-palästinensische Gnostizismus" könne „ganz unwahrscheinlich" dem 1. Jahrhundert angehören, warum hat er gerade in Syrien und Palästina einen geeigneten Nährboden gefunden? Wohl deshalb, weil ihn daselbst die Irrlehrer, welche wir im Jud bekämpft sehen, vorbereitet hatten. Es anerkennt Harnack mit Jülicher (Einleitung[6] 200), daß „die Stimmung des Verfassers", „wie von Befremden und Zorn über eine neue Gottlosigkeit erfüllt erscheint". Weil es nun „nicht wahrscheinlich, daß er geschrieben hat, während eine Fülle" von Irrlehren aufwucherte, so verweist dieser Grund den Brief in die Zeit der Entstehung der ersten Häresien, in der ein „Befremden" darüber motivierter erscheint.

[2] Die Berechtigung dieser Frage anerkennen u. a. Jülicher (Einleitung[6] 200) und Harnack, Die Chronologie I 469.

Schreiben sind zu oft in Ausdrücken, und gerade auch in seltenen und einzigartigen,[1] in Gedanken, Beschreibungen von Irrlehren, in der Benutzung der biblischen Geschichte, Schriften und auch in Gedankenverbindungen zu verfolgen,[2] als daß man sie zufällig nennen könnte. Daher stehen wir vor der Frage nach der Priorität des einen der beiden Briefe. Wir entscheiden uns dahin, daß der Jud dem Petrus vorgelegen habe,[3] und zwar hauptsächlich auf folgende Gründe hin. Jud 4 sagt kurz, daß ἀσεβεῖς eingedrungen seien, die schon πάλαι — durch die Propheten des AT bereits, nicht etwa durch 2 Petr — εἰς τοῦτο τὸ κρίμα vorherbeschrieben seien, und charakterisiert sie mit wenigen Worten in den bekannten Hauptlehren; 2 Petr 2, 1—3 dagegen spricht von ihnen ausführlich, indem er namentlich die Art und den Erfolg ihres Vorgehens charakterisiert. Sollte nun Judas die genauere Beschreibung des Petrus nur exzerpiert haben? Umgekehrt aber wird unter der Annahme der Berücksichtigung des Jud 2 Petr 2, 1—3 erst recht verständlich. Dieselben Irrlehrer (2 Petr 2, 1: ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις), welche im judenchristlichen Leserkreise des Judas aufgetreten waren (Jud 4), befürchtet 2 Petr für den seinigen.[4] Bei dieser Auffassung ist der Wechsel der Tempora und die absichtliche Bezugnahme auf Jud 4; 2 Petr 2, 10 auf Jud 8; 2 Petr 2, 12—15 auf Jud 11. 12; 2 Petr 3, 3 auf Jud 18 motiviert. Ferner ist es leichter begreiflich, daß Petrus die Rettungsbeispiele von Noë und Lot (2 Petr 2, 5—7) hinzufügte, als

---

[1] Vgl. hierzu Jud 6. 13 und 2 Petr 2, 4. 17 (ζόφος); Jud 8 und 2 Petr 2, 10 (κυριότης und δόξαι).

[2] Vgl. besonders folgende zweifellose Parallelstellen: Jud 4 und 2 Petr 2, 1; Jud 6 und 2 Petr 2, 4. 9; Jud 7 und 2 Petr 2, 6; Jud 8 und 2 Petr 2, 10; Jud 10 und 2 Petr 2, 12; Jud 11. 12 und 2 Petr 2, 13—15; Jud 13 und 2 Petr 2, 17; Jud 16 und 2 Petr 2, 18; Jud 17 und 2 Petr 3, 1. 2; Jud 18 und 2 Petr 3, 3. Schon die äußere Vergleichung in der Reihenfolge der Verse bei beiden zeigt eine große Übereinstimmung in der Gedankenfolge. Endlich vgl. auch noch den Anfang und Schluß: Jud 1. 2. 25 und 2 Petr 1, 1. 2; 3, 18.

[3] So u. a. Hug, Aberle, Ad. Maier, Rampf, Langen, Kaulen, Hundhausen, Cornely; ferner Bleek, Ewald, Huther, B. Weiß, Holtzmann, v. Soden, Jülicher, Harnack, Knopf; besonders Maier 105 ff. 135 ff; Theol. Quartalschrift LXXXVI (1905) 547—580; Schwienhorst, Das Verhältnis des Jud zum 2 Petr untersucht (Dissert.), Münster i. W. 1904.

Die Priorität des 2 Petr nehmen an: Baronius, Estius, Calmet, Reithmayr, Döllinger; ferner Luther, Wohlenberg, besonders Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas 381 ff; Zahn, Einleitung II³ 81 ff.

[4] Maier 107: „Die futurische Irrlehrerschilderung bei Petr setzt eine historisch gewordene Originalerscheinung voraus, denn eine so detaillierte, spezielle und dabei apriorische Prophezeiung ist schwer begreifbar."

daß sie Judas im gleichen Zusammenhange überging; ebenso, daß jener die chronologische Reihenfolge in den Strafbeispielen nahm (2 Petr 2, 4 ff und Jud 5—7), als daß dieser sie änderte. Endlich ist 2 Petr 2, 11 mit den Worten: *ὅπου ἄγγελοι . . . οὐ φέρουσιν κατ᾽ αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν* offenbar auf Jud 9 angespielt, wo die nähere Ausführung zu lesen ist. Eben weil 2 Petr um seines Leserkreises willen nicht näher auf den Bericht der Assumptio Mosis eingeht, bedarf es einer Veranlassung, daß er ihn überhaupt berührt hat. Diese kann nach allen anderen Beziehungen zum Jud nur in seiner Benutzung gefunden werden.

In der ältesten außerkanonischen Literatur, so bei Polykarp und vor allem in der Didache,[1] sind Anklänge an Gedanken des Jud zu finden, die jedenfalls auffallen.[2] Von besonderer Bedeutung für das Ansehen des Jud ist es, daß er im Muratorischen Fragmente Aufnahme gefunden hat. Die Weise, wie Tertullian[3] vom Jud Gebrauch macht, da er ihn als Zeugnis zugunsten des Buches Henoch benutzt, rechtfertigt einen Schluß auf sein Ansehen in der afrikanischen Kirche. In Alexandrien hat ihn Klemens kommentiert;[4] in den Adumbrationes bemerkt er: Iudas qui catholicam scripsit epistolam, und will besonders die Sittenlosigkeit des Karpokrates durch Jud geweissagt sein lassen.[5] Und Origenes, welcher den Brief zitiert,[6] neben anderen kanonischen Schriften aufzählt,[7] seinen Inhalt als *πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων* bezeichnet[8] und ihn zur divina scriptura rechnet,[9] läßt wahrlich über seine Ansicht keinen Zweifel aufkommen.[10] In der syrischen Kirche fand der Brief mit den übrigen katholischen Briefen[11] überhaupt keine Aufnahme. Auch bei Ephrem ist kein sicheres Zitat nachzuweisen, da die griechische Übersetzung seiner Werke unzuverlässig ist.[12] Und als Jud später in die

---

[1] 2, 7 und Jud 22 f; 3, 6 und Jud 8—10.

[2] Vgl. hier und zum folgenden die gründlichen Ausführungen bei Maier 63 ff.

[3] De cultu fem. 1, 3.

[4] Vgl. oben S. 331 A. 2.

[5] Strom. III, 2, 11: *προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι.*

[6] In Mt XIII, 27; XV, 27; XVII, 30; in ep. ad Rom III, 6; V, 1.

[7] In Gn hom. XIII, 2; in lib. Ios VII, 1.

[8] In Mt X, 17.

[9] In ep. ad Rom III, 6.

[10] Gegen Holtzmann, Einleitung[3] 329. Die Nichterwähnung des Jud (und Jak) im Kanon des Origenes (bei Eusebius, H. e. VI, 25, 7 ff) ist keine Gegeninstanz. Vgl. Meinertz, Der Jakobusbrief 106 f.

[11] Vgl. oben S. 331.

[12] Vgl. Bauer, Der Apostolos der Syrer 40 ff.

philoxenianisch-charklensische Übersetzung aufgenommen war, blieben die vier kleineren katholischen Briefe doch ebenso unpopulär wie von Anfang an. So konnte Eusebius ihn mit einigem Grunde zu den Antilegomena zählen, aber mit der Anerkennung, daß auch er „in den meisten Kirchen öffentlich gebraucht werde".[1] Seit der Zeit des Eusebius ward er allgemein verwertet. Es seien herausgehoben im Abendlande Ambrosius[2] und unter den griechischen Vätern Cyrill von Jerusalem,[3] Gregor von Nazianz[4] und Epiphanius.[5]

Der hl. Petrus und seine Briefe.

Die Person des Petrus.

138. Nach Jo 1, 44 war Bethsaida am nordöstlichen Ufer des Sees Genesareth „die Stadt des Andreas und Petrus", die aber nach den synoptischen Evv (Mt 8, 14; Mk 1, 29; Lk 4, 38) später mit Kapharnaum vertauscht worden sein muß. Der Ruf des Täufers Johannes und die Sehnsucht nach dem Messias führten auch den Simon, den Sohn des Jonas (Johannes), an den Jordan, wo ihm sein Bruder Andreas mit den Worten entgegenkam: „Wir haben den Messias gefunden" (Jo 1, 41). Und bei der sogleich folgenden ersten Begegnung mit Jesus ward ihm die für einen Israeliten bedeutungsvolle Umänderung des Namens in Kephas, d. i. Petrus, angekündigt (Jo 1, 42).[6] Von da ab folgte er Jesus als Jünger nach, war Zeuge des ersten Wunders zu Kana und der Tätigkeit Jesu in Jerusalem, Judäa, Sichar in Samarien, Nazareth und besonders zu Kapharnaum, wo er seinem Gewerbe als Fischer wieder nachging. Die Bevorzugung setzte der Herr fort, indem er in sein Haus einkehrte und es zum Schauplatze einer Reihe von Wundern (darunter an erster Stelle der Heilung der erkrankten Schwiegermutter dieses Jüngers) machte, und noch mehr, indem er ihn in besonderer Weise nach dem Wunder des reichen Fischfanges zum Menschenfischer berief (Lk 5, 3—10). Dieser Bericht des Evangelisten, insbesondere die Worte: „Herr, gehe weg von mir, denn ich bin ein sündhafter Mensch", lassen uns einen Blick in den lebendigen Glauben des Apostels und die Erkenntnis seiner

---

[1] H. e. II, 23, 25; III, 25, 3.
[2] Expos. in Lc 6, 43.
[3] Catech. IV, 36.
[4] De vera script. 39.
[5] Haer. XVI, 11.
[6] Vgl. Steinmetzer, Der hl. Petrus, in: Bibl. Zeitfragen VI, 3, Münster i. W. 1917; Procksch, Petrus, in: Biblische Zeit- und Streitfragen XI, 4, Berlin 1917.

Erlösungsbedürftigkeit tun. Auch er gehörte nebst Jakobus und Johannes zu den Zeugen der Auferweckung der Tochter des Jairus, der Verklärung und des Gebetes Jesu im Garten Gethsemane; er allein aber empfing vom Herrn, der auch nur für sich selbst und ihn die Tempelsteuer entrichtete (Mt 17, 24—27), die große Verheißung der obersten Gewalt in der Kirche (Mt 16, 15—19).[1] Tritt bei dieser Begebenheit Petri Glaube als eine Vorbedingung uns entgegen, so ist es bei der Übertragung selbst (Jo 21, 15—17) seine Liebe. Beide Tugenden aber wurden durch den Herrn geläutert und gefestigt: jene, da Petrus zu seinem auf den Meereswogen wandelnden Meister kommen wollte (Mt 14, 28—31), diese durch die Verzeihung nach der Verleugnung. In einem Augenblicke, da viele die Rede Jesu hart fanden und selbst aus der Zahl der Jünger viele ihm nicht mehr nachfolgen wollten, bekannte Petrus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Jo 6, 60—68). Und auf die Frage an die Apostel: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" antwortete er: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16, 15 f; Mk 8, 29; Lk 9, 20). Die Liebe zu Jesus ferner bestimmte den Apostelfürsten zu raschem, zuweilen auch zu überstürztem Handeln. So gab er den Gefühlen seines inneren Glückes vor seinen Begleitern bei der Verklärung Jesu Ausdruck (Mt 17, 4; Mk 9, 5; Lk 9, 33). Er war es, der nach dem Weggange des reichen Jünglings und der Rede über die Gefahren des Reichtums vor allen Mitaposteln an den Herrn sogleich die Frage richtete: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Was wird unser Lohn sein" (Mt 19, 27; Mk 10, 28; Lk 18, 28)? In der Liebe und Verehrung für seinen Meister weigerte er sich anfänglich, sich von ihm die Füße waschen zu lassen (Jo 13, 6—8). Als der Herr zum erstenmal sein Leiden ankündigte, wollte Petrus ihm wehren und wurde deshalb ernst zurechtgewiesen (Mt 16, 22 f; Mk 8, 32 f). Auch griff er im Eifer für seinen Meister in noch unerleuchteter Weise bei der Gefangennahme zum Schwerte (Mt 26, 51 ff; Mk 14, 47; Lk 22, 50 f; Jo 18, 10. 11); und zuvor schon sagte er, allerdings nicht frei von Selbstüberschätzung, daß er dem Herrn selbst in den Tod folgen wolle (Mt 26, 33 ff; Mk 14, 29 ff; Lk 22, 33 f; Jo 13, 36 ff). Aber das besondere Gebet des Herrn für Petrus (Lk 22, 32) wurde vom Vater

[1] Der Kritik steht die Ungeschichtlichkeit dieser Worte fest. Allerdings gibt sie die Richtigkeit der traditionell-katholischen Exegese vom Primat zu. Vgl. z. B. Holtzmann, Lehrbuch der ntl Theologie 1^2 507. Die Literatur s. oben S. 228 A. 6.

erhört. Der Verleugnung folgte die bitterste Reue (Mt 26, 75; Lk 22, 62: ἔκλαυσεν πικρῶς), und jedes Selbstvertrauen wurde durch jene tiefe Demut erstickt, welche dem petrinischen Mk einen charakteristischen Zug aufgeprägt hat.[1]

Auch nach der Auferstehung beobachten wir den nämlichen Eifer. Petrus eilt mit Johannes zum Grabe und tritt allein hinein (Jo 20, 3 ff), er wirft sich ins Meer, um schneller zum Herrn zu kommen (Jo 21, 7). Da ihm aber nach seinem dreimaligen glaubensinnigen Bekenntnisse seiner Liebe die oberste Hirtengewalt übertragen ward, blickte er demütig auf den Jünger, „den der Herr lieb hatte" (Jo 21, 20).

Die dem Petrus verliehene Auszeichnung erhält ihren besonderen Ausdruck dadurch, daß der Herr ihm vor allen anderen Aposteln erschien (Lk 24, 34; 1 Kor 15, 5). Sie wird ferner von den Evangelisten anerkannt, da sie seinen Namen an erster Stelle nennen (Lk 6, 14; Mk 3, 16, und besonders Mt 10, 2: πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος). Auch sprechen dafür der Auftrag, besonders dem Petrus die Auferstehung zu melden (Mk 16, 7), und die Ausdrucksweise der Apg: „Petrus und die Elf" (2, 14). Die Apg verknüpft mit dem Schicksale des Petrus den Weg, den die Kirche von den Juden zu den Heiden genommen hat.[2] Petrus leitete die Wahl des Matthias, war der Wortführer der Apostel am ersten Pfingstfeste und vor dem Hohen Rate, nahm den ersten Heiden in die Kirche auf und rechtfertigte diesen Schritt. Als aber Agrippa gerade durch die Gefangennahme des Petrus den Juden einen Dienst tun wollte, und dieser sich nach seiner wunderbaren Befreiung an einen „anderen Ort" begeben mußte, da mag er nach Rom gegangen sein, wo er freilich noch nicht für längere Zeit geblieben sein kann.[3] Das Apostelkonzil zeigt uns Petrus in Jerusalem, und nach Gal 2, 11 ff hat er in Antiochia geweilt. Daselbst mußte er

---

[1] Vgl. oben S. 235. Als ein Hauptgrund gegen die Echtheit des 1 Petr wird geltend gemacht (Harnack, Die Chronologie I 451): „Soll Petrus selbst — der Petrus, der verleugnet hat und geflohen war! — sich als μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων [5, 1] bezeichnet haben? Ist es wahrscheinlich, daß ein anderer, der in seinem Namen schrieb, ihn gerade dadurch charakterisieren wollte, daß er ihn einen Zeugen der Leiden Christi nannte?" „Nein" ist die Antwort von H. Aber sie übersieht, daß Petrus bitter bereut hat, und daß er, ähnlich wie Paulus, in seinem Fehltritt einen steten Grund zur Verdemütigung fand. Darum ist durchaus nicht einzusehen, warum er nicht auf seine Augenzeugenschaft bei Jesu Leiden verweisen durfte. Er liebte ja gerade Erinnerungen, die für ihn selbst etwas Demütigendes hatten. Und wie Markus dieser Seelenstimmung des Petrus in seinem Ev Ausdruck gab, so konnte dasselbe auch „ein anderer, der in seinem (des Petrus) Namen schrieb", tun.

[2] Vgl. die Darstellung des Inhaltes und Zweckes der Apg oben S. 306 ff.

[3] Vgl. oben S. 128 f.

sich von Paulus wegen seiner zu weit gehenden Nachgiebigkeit gegen Judenchristen zurechtweisen lassen.[1] Nach den Eingangsworten des 1 Petr scheinen auch Pontus, Galatien, Kappadozien, Bithynien und das prokonsularische Asien Schauplatz seiner Wirksamkeit gewesen zu sein.[2] Gegen das Ende seines Lebens kam er wieder nach Rom, woselbst er den Märtyrertod erlitt, wie der Herr ihm geweissagt hatte (Jo 21, 18 f).[3] Die geläufige Auffassung[4] weist auf das Jahr 67 als Todesjahr des Apostels hin;[5] andere denken an den Beginn der Neronischen Christenverfolgung, der ins Jahr 64 gesetzt wird.

Der erste Petrusbrief.

Kommentare: S. oben S. 317; Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873; Vrede (oben S. 332); — Usteri, Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über den 1 Petr, Zürich 1887; Monnier, La première épître de l'apôtre Pierre, Macon 1900; Gunkel (J. Weiß-Bousset III[3] 248 ff); R. Knopf (Meyer XII[7]) 1912; Wohlenberg (Zahn XV) 1915.

139. Inhalt des Briefes. Im Eingang schildert der Apostelfürst nach dem Segensgruß (1, 1—2) die Herrlichkeit des christlichen Heiles, wodurch die Christen zu neuem Leben wiedergeboren und für ihre Glaubenstreue mit ewiger Herr-

---

[1] Vgl. Steinmann, Jerusalem und Antiochien, in: BZ VI (1908) 30—48.

[2] Diese Wirksamkeit wird allerdings vielfach bestritten, z. B. auch von Vrede, Judas-, Petrus- und Johannesbriefe 121, von Kellner (s. oben S. 127 A. 11) aber wieder entschieden betont.

[3] Die Anwesenheit Petri in Rom kann heute als allgemein anerkannt bezeichnet werden. Strittig ist nur die Zeit der Ankunft und die Dauer des Aufenthaltes. Vgl. oben S. 127 f; Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, 20 A. 5; Joh. Schmid, Petrus in Rom, oder: Novae vindiciae Petrinae, Luzern 1892; Harnack, Die Chronologie I 709; Die Mission I[3] 64; Duchesne, Histoire ancienne de l'église I[3] (Paris 1907) 61 ff; Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915. Gegen den neuen Versuch von A. Bauer (Die Legende von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom, in: Wiener Studien 1916, 270—307) s. E. Böminghaus in: Stimmen der Zeit 95 (1918) 251—267.

[4] Ob die Worte des Klemens von Rom (Ad Cor. 5, 7): *ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* auf die Regierungszeit der Präfekten Tigellinus und Nymphidius (66—67) während der Abwesenheit Neros von Rom zu beziehen sind, ist fraglich. Vgl. Funk, Patr. apost. I[2] 107.

[5] Hundhausen 17 A. 2; Maier, Der Judasbrief 121 ff. Harnack, Duchesne u. a. denken an 64, Kellner, der sich besonders auf den Liberianischen Papstkatalog stützt (vgl. oben S. 127 A. 11), sogar an 55. — Über das Grab des hl. Petrus vgl. Wilpert, Das Grab des hl. Petrus im Lichte der geschichtlichen Nachrichten, in: Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft, Köln 1907, 7—23, Grisar, Geschichte Roms I 219 ff. Unter der Kirche S. Sebastiano an der Via Appia ist im März 1915 die Stelle gefunden worden, wo die Leiber der Apostel Petrus und Paulus vom Jahre 258 bis zum Bau der beiden Basiliken unter Konstantin d. Gr. beigesetzt waren. Die Echtheit der jetzt angenommenen Stätten beweist auch Lietzmann a. a. O.

lichkeit belohnt werden. Nach diesem Heile haben sich die Propheten gesehnt, und selbst die Engel begehren sein Geheimnis zu durchschauen (1, 3—12).

I. Grundsätze für das christliche Leben (1, 13—3, 13).

Eingedenk der Heiligkeit Gottes und des kostbaren Erlösungspreises sollen die Gläubigen einen dem christlichen Berufe entsprechenden Wandel führen, tätige Bruderliebe üben (1, 13—2, 3) und nach stets innigerer Lebensgemeinschaft mit Christus streben (2, 4—10). Insbesondere sollen die Untergebenen sich ihren Obrigkeiten unterwerfen (2, 11—25), die Frauen ihren Männern Gehorsam, die Männer hingegen den Frauen Liebe und Achtung entgegenbringen (3, 1—7), alle aber sollen im Verkehr unter sich wie mit der heidnischen Umgebung Liebe und Friedfertigkeit zeigen (3, 8—13).

II. Beweggründe zum christlichen Leben und Leiden (3, 14—5, 11).

Im Hinblick auf das unschuldige Leiden Jesu Christi und seine großen und segensreichen Wirkungen für Christus selbst, für die Menschheit und sogar für das Totenreich sollen die Christen ein reines Gewissen bewahren (3, 14—22), zu den heidnischen Ausschweifungen nicht mehr zurückkehren (4, 1—6), sondern alle christlichen Tugenden ausüben (4, 7—11). Die Feuerprobe des Leidens sollen sie nicht als etwas Seltsames ansehen; sie gehört zum Charakter des Christen und ist die Bedingung für die Teilnahme an der einstigen Herrlichkeit (4, 12—19). Die Priester mögen durch treue Erfüllung ihrer Hirtenpflichten, die Laien durch Gehorsam, alle durch demütige Unterwerfung unter die Fügungen Gottes die unverwelkliche Krone sich erwerben (5, 1—11).

Der Brief schließt mit Grüßen und dem Segenswunsche (5, 12—14).

140. Der Brief hat mehr den Charakter eines enzyklischen Schreibens, dem die eigentlich persönliche Farbe abgeht.[1] Als Leser werden (1, 1) die „auserwählten Pilgrime der Zerstreuung in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien" bezeichnet. Gemeint sind damit wohl die Landschaften des nördlichen Kleinasien.[2] Gegenwärtig wird zu-

[1] Man übertreibt dies sogar dahin, daß 1 Petr, wenigstens in seiner ursprünglichen Form, eine Ansprache an Täuflinge sei. So z. B. R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des 1 Petr (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XI, 3), Gießen 1911.

[2] Vgl. Steinmann, Der Leserkreis des Gal 104 ff.

meist angenommen, daß die Leser nicht Juden-,[1] sondern Heidenchristen[2] waren.

Wohl bedeutet *διασπορά* gewöhnlich die Zerstreuung der Juden unter den Heiden; doch Petrus, der an Christen schreibt, kann das Wort nicht in diesem Sinne genommen haben. Er meint darum Gläubige, die sich in derselben Lage befinden, wie einst die inmitten der Heiden wohnenden Israeliten.[3] Über die Frage, ob sie in ihrer überwiegenden Mehrheit aus Juden oder Heiden hervorgegangen waren, gibt das Schreiben selbst Aufschluß. Für eine Vergangenheit im Heidentume passen Ausdrücke wie 1, 14 von früheren in religiöser „Unwissenheit gehegten Lüsten", einem „von den Vätern überlieferten gottlosen Wandel" (1, 18) und einer Berufung des „Nicht-Volkes" „aus der Finsternis" zum wunderbaren Lichte (2, 10. 9). Wenn es ferner 3, 6 von den Frauen heißt, daß sie der Sara Kinder geworden sind, so paßt dieses Wort auf Heidenchristinnen. Die Beschreibung, welche 4, 3 von der „vergangenen Zeit" der Angeredeten gegeben wird, erinnert diese an ihren früheren „frevent-lichen Götzendienst".

141. Über die Veranlassung und den Zweck des Briefes gibt der Inhalt einen gewissen Aufschluß. Der Glaube der Leser hat eine Prüfung zu bestehen (1, 7; 3, 14; 4, 12; 5, 7. 12), da sie mitten unter den Heiden in Gefahr waren, in die alten Laster zurückzufallen (2, 11. 12; 4, 2 f), und außerdem Anfeindungen zu ertragen hatten. Diese bestanden besonders in Lästerungen und Verleumdungen (2, 12; 3, 16; 4, 4. 14). Gerade als *κακοποιοί* wurden die Christen angesehen (2, 12), und es ward ihnen deshalb Übles zugefügt (2, 19 f; 3, 14. 17; 4, 16. 19). Nach 5, 12 hat wahrscheinlich Silvanus, der den hl. Paulus früher begleitete (2 Kor 1, 19), dem Apostel darüber Bericht erstattet. „Durch Silvanus, den treuen Bruder, wie ich meine, habe ich euch mit wenigen Worten geschrieben, indem ich ermahne und bezeuge, daß dies die wahre Gnade Gottes ist, in der ihr steht." Ermahnungen im allgemeinen und an die einzelnen Stände im besonderen sind verbunden mit dem Gedanken, daß die Verfolgungen nicht beirren dürfen. „Geliebte, laßt

---

[1] So u. a. Eusebius, Hieronymus, Ökumenius, Theophylakt, Erasmus, Cajetan, Hug; Grotius, B. Weiß, Kühl, Nösgen.

[2] So u. a. Augustinus, Junilius, Cassiodor, Feilmoser, Reithmayr, Ad. Maier, Güntner, Hundhausen, Kaulen, Belser, Vrede, und die Protestanten Wetstein, Huther, Holtzmann, Zahn, Barth, Knopf, Wohlenberg. — Estius, Cornelius a Lap., Cornely und Jacquier denken an eine gemischte Gemeinde.

[3] Vgl. den gleichen Ausdruck im Jak, oben S. 324 ff.

euch durch die Feuerprobe, die euch zur Prüfung widerfährt, nicht befremden, als ob euch etwas Seltsames widerführe" (4, 12). „Widerstehet standhaft im Glauben, indem ihr wißt, daß dieselben Leiden eurer Brüderschaft in der Welt widerfahren" (5, 9).

142. Die Echtheit des Briefes. Aus dem Anfang (1, 1. 2) und Schluß (5, 12—14) ergibt sich, daß Petrus der Verfasser ist. „Durch Silvanus", der nach Apg 15, 32 Glied der Gemeinde in Jerusalem gewesen ist, schreibt er; den Markus, den er seinen „Sohn" nennt, hat er offenbar bekehrt (vgl. Apg 12, 12). Beide überragte er also durch seine Stellung, was aber nur bei Paulus, Barnabas und Petrus der Fall war. Und dazu heißt es 1, 1: *Πέτρος ἀπόστολος*.[1] Im Zusammenhange hiermit wird man 5, 1: „Zeuge der Leiden Christi" nicht anders als von einer Augenzeugenschaft verstehen.[2] Darauf weist wohl auch 1, 8 hin, indem der Verfasser sich den Angeredeten, die Jesus nicht gesehen haben, gegenüberstellt. Außer diesen Momenten sind in dem Schreiben einzelne Züge wahrzunehmen, die sich in dem Charakterbilde des hl. Petrus wiederfinden. Das lebendige Erinnern an das Leiden (1, 18. 19; 2, 21—24; 3, 18; 4, 1. 13. 14; 5, 1), das häufige Gedenken der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit (1, 3. 10. 13; 2, 19. 22 ff; 5, 10. 12. 14) und der Ausdruck demutsvoller Gesinnung (5, 5. 6) finden ihre psychologische Erklärung, wenn man die liebevolle Hingabe des Apostels an den Meister und die Läuterung durch die erbarmende Gnade nach dem Falle in Betracht zieht.

Gegen die Echtheit wird namentlich geltend gemacht, daß ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältnis des 1 Petr von paulinischen Schriften bestehe. Es wird jedoch verschieden ausgedehnt, nämlich auf Gal, Röm und Hebr, oder

---

[1] Der Beweis aus 5, 12 ff, mit 1, 1 zusammengehalten, ist so stringent, daß Harnack (Die Chronologie I 455 ff) als Bestreiter der Echtheit diese Verse für eine spätere „Einrahmung" erklärt und dafür den Verfasser des 2 Petr verantwortlich machen will (S. 464). „Sollte", so fährt er fort, „die hier vorgetragene Hypothese unrichtig sein, so würde ich mich leichter entschließen können, das Unwahrscheinliche für möglich zu halten und den Brief dem Petrus selbst zu vindizieren." Noch mehr spricht sich H. in: Die Mission und Ausbreitung des Christentums I³ 64 Anm. für die Echtheit in dem Sinne aus, daß Silas sein „Konzipient" gewesen sei. Noch weitere Interpolationen nehmen Völter (Der erste Petr, Straßburg 1906; ZntW IX]1908] 74—77), Soltau (Die Einheitlichkeit des 1 Petr, in: Theol. Stud. u. Krit. 1905, 320 ff; 1906, 456 ff) und Perdelwitz (oben S. 344 A. 1) an. Vgl. dagegen Clemen, Theol. Stud. u. Krit. 1905, 619 ff; Jülicher, Einleitung⁶ 183 f.

[2] Vgl. oben S. 342 A. 1. Auch sonst finden sich im Briefe zahlreiche Anklänge an Jesu Lehre. Vgl. Jacquier, Histoire III 250 f.

auf Kol, Eph und Röm, oder nur auf die beiden letzteren, oder auch bloß auf Röm, besonders 12, 1—13, 14;[1] es wird aber auch umgekehrt zugunsten der Priorität des 1 Petr gedeutet.[2] Zeigt schon diese Mannigfaltigkeit der Anschauungen, wie unbestimmt die Stützpunkte sein müssen, und wie sehr in der Beurteilung dieser Frage auch jetzt noch Zurückhaltung zu empfehlen ist, so soll doch nicht geleugnet werden, daß dem Petrus der Gal, Eph, Kol und auch der Röm bekannt sein konnten. Ist er doch auch offenbar von Jak abhängig.[3] Und bedenkt man dabei weiter, daß der Leserkreis des Petrus wenigstens zum Teil aus Christen bestand, die schon von Paulus oder einem seiner Schüler (Silvanus) unterrichtet worden waren, so kann auch eine absichtliche Anlehnung an die genannten paulinischen Schriften nicht befremdlich erscheinen. Die Anklänge und Ähnlichkeiten im Inhalt, woraus man sogar ein Schülerverhältnis des Verfassers zu Paulus[4] ableiten möchte, können sehr wohl durch christliches Gemeingut erklärt werden; und diese Annahme wird durch die auch sonst unverkennbare Selbständigkeit des 1 Petr[5] empfohlen. Und wenn auch „die Adresse mit angehängtem Segenswunsche und die durch den ganzen Brief gehende Verknüpfung der Gedanken durch Partizipien und relative Verbindungspartikeln" paulinisch sein soll, so sei dem gegenüber auf 5, 12: *Διὰ Σιλουανοῦ . . . ἔγραψα* hingewiesen. Diese Worte gestatten nämlich sehr wohl die Hypothese, daß sich Petrus des Silvanus, dieses ehemaligen Schülers Pauli, beim Schreiben bedient habe, ohne ihm jede Selbständigkeit in der formellen Gestaltung zu benehmen.[6]

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung dieser verschiedenen Meinungen bei Holtzmann, Einleitung[3] 313 ff.

[2] So von B. Weiß und Kühl. Dagegen vgl. Jülicher, Einleitung[6] 181 f.

[3] Vgl. oben S. 330.

[4] Vgl. Holtzmann 314 ff; Harnack, Die Chronologie I 452 ff. 464 A. 2. Jülicher 180 f: „Vor allem wäre dann aber Petrus viel abhängiger von Paulus als von Jesus, er wäre ein Jünger des Paulus gewesen." Ähnlich Bauer (Theolog. Rundschau XVI [1913] 50) gegenüber Windisch, der die Gründe für die Unechtheit nicht als durchschlagend ansieht.

[5] Wenigstens eine „relative Selbständigkeit" anerkennt z. B. auch Holtzmann 315. Vgl. Barth, Einleitung[2] 135 ff. An eine weitgehende Abhängigkeit des 1 Petr von den heidnischen Mysterien, wie sie Perdelwitz (vgl. oben S. 344 A. 1) zu erweisen sucht, ist nicht zu denken. Mit Recht sagt H. Windisch (Deutsche Literaturzeitung XXXIII [1912] 655), daß man „höchstens unbewußte Übernahme von Bildern zugestehen" könnte.

[6] So auch Feine, Wohlenberg und Harnack (oben S. 346 A. 1). Diese Silvanus-Hypothese verdient weder die Zurückweisung durch Jacquier (Histoire III 260 ff), Henkel (Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, in: BSt IX, 5 [1904] 53 ff) und Stegmann (oben S. 173 A. 5), noch die Übertreibung durch v. Soden (Hand-Commentar III[3], 2, 1899), daß Silvanus lange nach dem Tode Petri den Brief in seinem Geiste geschrieben habe.

Die äußeren Zeugnisse, welche zweifellos Petrus ausdrücklich als den Verfasser bezeichnen, lassen sich bis auf Tertullian,[1] Klemens von Alexandrien[2] und Irenäus[3] verfolgen. Fraglich ist die Stellung des Muratorischen Fragmentes;[4] es scheint hier von Petrusbriefen überhaupt nicht die Rede zu sein. Sicher vorgelegen hat das Schreiben dem Papias,[5] Hermas[6] und Polykarp;[7] wahrscheinlich auch dem Klemens von Rom[8] und dem Verfasser des Briefes an Diognet.[9] Denn bei ihnen finden sich Anspielungen, die öfters ebensoviel Bedeutung haben als die auf paulinische Schriften im 1 Petr.

143. Als Ort der Abfassung wird 5, 13 Babylon genannt. Alle katholischen, aber auch viele protestantische[10] Erklärer stimmen darin überein, daß darunter Rom zu verstehen

---

[1] De orat. 20 und 1 Petr 3, 3; Scorpiace 12 und 1 Petr 2, 17.

[2] Strom. III, 18, 110 (*Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ* 1 Petr 1, 21 f); IV, 20, 129 und 1 Petr 1, 6—9; und andere Stellen. Die Erklärung von 1 Petr in den Adumbrationes bei Zahn, Forschungen zur GK III 79 ff.

[3] Adv. haer. IV, 9, 2 und 1 Petr 1, 8; vgl. auch IV, 16, 5.

[4] Vgl. hierzu Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben 96 f A. 2. Zahn (GK I 306 ff; RE IX 805 f) denkt an eine Verstümmelung des ursprünglichen Textes. Es sei Zeile 71 f davon die Rede gewesen, daß 1 Petr rezipiert würde, während gegen 2 Petr Bedenken vorlägen; etwa in der Form: . . . et Petri [unam] tantum recipimus [fertur etiam altera].

[5] Eusebius, H. e. III, 39, 17. Vgl. oben S. 200 A. 2.

[6] Vis. IV, 3, 4 und 1 Petr 1, 7. Vgl. auch Vis. III, 11, 3 und 1 Petr 5, 7. Die Umkehrung des Verhältnisses durch Spitta (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II [1896] 391 ff) ist ganz unmöglich. Vgl. Belser, Einleitung[2] 677 f.

[7] Vgl. 1, 3 und 1 Petr 1, 8; 2, 1 und 1 Petr 1, 13. 21; 2, 2 und 1 Petr 3, 9; 5, 3 und 1 Petr 2, 11; 7, 2 und 1 Petr 4, 7; 8, 1 und 1 Petr 2, 22. 24; und Eusebius, H. e. IV, 14, 9. Nun wird viel Gewicht darauf gelegt, daß Polykarp 1 Petr verhältnismäßig oft gebraucht, aber nie den Petrus als Verfasser genannt habe (vgl. Holtzmann, Einleitung[3] 320; Harnack, Die Chronologie I 462 f). Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß Polykarp niemals eine Stelle in einem Zusammenhange anführt, welcher das Ansehen des Petrus hätte benutzen heißen. Die Stellen befinden sich teils am Anfange, teils sind sie mit anderen Sätzen oder auch Schriftstellen in ein Ganzes verwoben, so daß ein Nennen der Verfasser sogar störend sein würde. Dazu kommt endlich, daß Polykarp, der namentlich den hl. Paulus ungleich häufiger zitiert, auch diesen nicht redend einführt. 11, 2 (*καθὼς Παῦλος διδάσκει*) bildet eine Ausnahme. Und Funk (Patr. ap. I[2] 308), der entgegen seiner früheren Ansicht die Worte für echt hält (vgl. oben S. 117 A. 4), macht ausdrücklich auf diese Ausnahme aufmerksam.

[8] Vgl. u. a. Ad Cor. 36, 2 und 1 Petr 2, 9; 49, 5 und 1 Petr 4, 8. Vgl. dazu Jacquier Histoire III 279 f. Auffallend ist auch die Berührung zwischen Didache 1, 4 und 1 Petr 2, 11; ferner Barnabasbrief 4, 12 und 1 Petr 1, 17.

[9] Vgl. 9, 2 und 1 Petr 3, 18.

[10] So u. a. Luther, Grotius, Ewald, Baur, Schwegler, Harnack, Zahn, Jülicher, Barth, Knopf, Monnier.

sei. Nach Eusebius[1] hat bereits Papias sich in diesem Sinne ausgesprochen. Hätte Petrus wirklich in Babylon in Mesopotamien[2] diesen Brief geschrieben, so würde sich schon wegen der Bemerkung *ἐν Βαβυλῶνι* eine Kunde davon im Altertum erhalten haben. Daß der Verfasser aber Rom, den Mittelpunkt der gottfeindlichen heidnischen Weltmacht, nach der Weise der atl Propheten Babylon genannt hat, kann nicht befremden. Denn erstens mußte ihm, der sich mit dem AT so vertraut zeigt, diese symbolische Bedeutung geläufig sein; zweitens nennt er gerade am Schlusse des Briefes auch in übertragenem Sinne den Markus seinen Sohn, wie überhaupt der Brief vielfach ein poetisches Gepräge trägt und die Bildersprache wiederholt anwendet;[3] und drittens finden wir nicht nur in der Apokalypse (14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21 und 17, 9. 18), sondern auch in profanen Schriften aus dem 1. Jahrhundert Rom als Babylon bezeichnet.[4]

144. Da Rom der Ort der Abfassung ist, so kann die Zeit kaum über das Jahr 63 hinaufgerückt werden. Denn die in dem Briefe vorausgesetzten Verhältnisse bedingen ein längeres Auswirken des Christentums in Kleinasien, und für die Jahre 58 (der Zeit der Abfassung des Röm) bis 63 (dem Ende der ersten paulinischen Gefangenschaft) ist eine Anwesenheit des Petrus in Rom nicht anzunehmen. Die andere Zeitgrenze bildet die zweite Hälfte des Jahres 64, da sich an den Brand Roms (18. Juli 64) die erste große Christenverfolgung durch Nero schloß, unser Brief aber noch vor ihr geschrieben sein muß. Werden doch in ihm gegenwärtige Verfolgungen geschildert, die noch nicht in Tätlichkeiten ausgeartet sind. Die rhetorische Frage 3, 13: „Und wer ist es, der euch mißhandeln wird, wenn ihr Eiferer für das Gute seid?“ erscheint im Munde eines Mannes, der die Greuel der Neronischen Verfolgung schaute, unbegreiflich.[5] Der Optativ:

---

[1] H. e. II, 15, 2. Ob auch Klemens von Alexandrien (wie man die Stelle vielfach verstand), ist unwahrscheinlich. Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 20. 219 f.

[2] So Nösgen, Kühl, B. Weiß, Der erste Petr und die neuere Kritik, in: Bibl. Zeit- u. Streitfragen II, 9, Gr.-Lichterfelde 1906. An das ägyptische Babylon ist wohl noch weniger zu denken. Und auch der urkundliche Beweis, daß dort in der Nähe Juden waren (vgl. Deißmann, Paulus 60 A. 2), ist dafür belanglos.

[3] Vgl. schon die Zuschrift 1, 1: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς*, 1, 4. 13; 2, 2. 4 ff; 3, 21; 5, 2 ff.

[4] Siehe Belege aus jüdischen Schriften und den Sibyllinen bei Hundhausen 86 A. 1 und 2.

[5] Vgl. Tacitus (Ann. XV, 44), der von einer ingens multitudo schreibt, die anfangs der Brandstiftung beschuldigt ward, dann aber auch wegen des

ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε (3, 14; vgl. auch 1, 6; 3, 17), der einen in der Zukunft möglichen Fall, der öfter eintreten kann, bezeichnet, erklärt sich aus den verschiedenartigen Leiden, denen die junge Kirche von Anfang an ausgesetzt war. Während der Neronischen Verfolgung dagegen erscheint auch ein Satz wie 2, 13 f, von dem Berufe der Staatsgewalt, Gerechtigkeit zu üben, und der damit motivierten Ermahnung zum Gehorsam gegen sie, nicht angebracht.

Der zweite Petrusbrief.

Kommentare: S. oben S. 317; Hundhausen, Das zweite Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1878; Vrede; — Burger, Knopf, Spitta, Mayor, Wohlenberg (s. oben S. 332).

145. Inhalt des Briefes. Der Eingang enthält den Gruß und Segen des Apostelfürsten (1, 1—2).

I. Ermahnung zur Treue im Glauben (1, 3—21).

Durch die Berufung zum Christentum haben die Gläubigen alle Mittel zur christlichen Vollkommenheit erhalten, darum sollen sie sich auch befleißigen, durch gute Werke ihre Auserwählung sicher zu stellen (1, 3—15). Die Herrlichkeit, in der die Apostel Christus bei seiner Verklärung geschaut haben, gibt ihnen Gewißheit, daß er dereinst in Herrlichkeit kommen wird (1, 16—21).

II. Warnung vor Irrlehrern (2, 1—3, 13).

Nach den Beispielen der göttlichen Strafgerechtigkeit an den Gottlosen der Vorzeit droht den Irrlehrern ein furchtbares Strafgericht (2, 1—9), weil sie durch ihre Gewinnsucht, Üppigkeit, Sittenlosigkeit und Verführung sich schuldig machen bzw. in die alten Laster zurückgesunken sind (2, 10—22). Wenn die Irrlehrer die Wiederkunft Christi leugnen, weil sie bisher nicht eingetreten ist, so ist zu bedenken, daß unser Zeitmaß nicht das des Herrn ist, der in Langmut wartet, dann aber unvermutet das Ende der jetzigen Welt herbeiführen wird (3, 1—13).

Im Schluß ermahnt der Apostel zur Vorbereitung auf die Wiederkunft des Herrn (3, 14—18).

---

christlichen Glaubens überhaupt verfolgt worden ist. Der obige Beweisgrund bleibt übrigens bestehen, wenn auch die Neronische Christenverfolgung sich nicht auf das ganze römische Reich erstreckte. Daß sie aber auf Rom und seine Umgebung eingeschränkt gewesen wäre (so u. a. Klette, Die Christenkatastrophe unter Nero, Tübingen 1907, 30), ist unzutreffend. Vgl. dagegen Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, München 1905, 58 ff.

146. Die Leser des Briefes sind dieselben, denen der erste Petrusbrief gegolten hat.[1] 1 Petr 1, 1 und 2 Petr 1, 1 zeigen dies in Verbindung mit 3, 1, wo es heißt: *Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν.* Und die Worte 2 Petr 1, 1: *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν* stehen nicht nur nicht entgegen,[2] sondern bestätigen das Gesagte. Denn der Schreibende stellt sich seinen Lesern, die mit ihm den „gleichwertigen Glauben erlangt haben", gegenüber; es hat also vor der Bekehrung einen Unterschied (Jude und Nichtjude) zwischen ihnen gegeben. Wir fanden dies bereits[3] in den Worten 2, 1: *ἐν τῷ λαῷ* und in dem Gegensatze dazu: *ὡς καὶ ἐν ὑμῖν* enthalten. Es sind also überwiegend Heidenchristen, an die der zweite Petrusbrief gerichtet ist. Und wir wissen schon, daß er sich gegen die nämlichen, aber erst nahenden Irrlehren wendet, die Judas in seinem vorherrschend judenchristlichen Leserkreise bekämpft hatte.[4] Zu einer rechtzeitigen dringenden Warnung lag aller Grund vor, denn nach dem, was wir aus den Briefen an die Kolosser, Ephesier und an Timotheus wissen, hatten die kleinasiatischen Gemeinden antichristliche Strömungen aus anderen Quellen schon einmal zu bestehen gehabt.[5] So erklärt sich auch leicht die Besorgnis 2, 2: *πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν.*[6]

Motiviert nun einerseits die gleiche Gefahr die bekannte Berücksichtigung des Jud, so drückt doch anderseits die Verschiedenheit des Leserkreises dem 2 Petr ein selbständiges

---

[1] Die Auffassung, 2 Petr habe keinen bestimmten Leserkreis gehabt (v. Soden, Jülicher u. a.), ist unwahrscheinlich.

[2] So meinen Spitta, Zahn und Wohlenberg, die den judenchristlichen Leserkreis verteidigen. Vgl. dagegen K. Henkel, Die Adressaten des 2 Petr, in: Theologie und Glaube II (1910) 632—640.

[3] Vgl. oben S. 337 f das Verhältnis des 2 Petr zum Jud.

[4] Vgl. oben S. 335.

[5] Vgl. oben S. 294.

[6] Damit erledigt sich das am meisten gehandhabte Argument gegen die Echtheit, daß die Gnostiker des 2. Jahrhunderts die im Briefe bekämpften Gegner seien, von selbst. Vgl. hierzu oben S. 334 ff. Wie wir schon gesehen haben, kann der Ausdruck *δόξαι* nichts mit der gnostischen Äonenlehre zu tun haben. Auch die Worte 1, 4: *γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως* stehen durchaus nicht „mitten im gnostischen Kampfe", wie Harnack (Die Chronologie I 469) behauptet. Denn ein solcher Gedanke ist auch in anderen ntl Schriften bereits ausgesprochen. So ist nicht nur die Rede von einer durch Wiedergeburt vermittelten Kindschaft Gottes (vgl. 1 Petr 1, 3. 4. 17 und besonders 23; Gal 4, 4—7; Röm 8, 14 ff), von einer *κοινωνία* mit dem Vater (1 Jo 1, 3), dem Sohne (1 Kor 1, 9; 1 Jo 1, 3) und dem Hl. Geiste (2 Kor 13, 13), einer Neuschöpfung in Christus (Gal 6, 15), einem *κοινωνός*-Sein an Christi „Herrlichkeit" (1 Petr 5, 1), sondern es heißt insbesondere Apg 17, 28. 29 in der Rede Pauli zu Athen: *Τοῦ* (scil. *θεοῦ*) *γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ κτλ.*

Gepräge auf. So beobachten wir, daß er wiederholt vom AT Gebrauch macht, dabei aber auch nähere Ausführungen für seine mit der Geschichte minder vertrauten Leser bietet (vgl. 2, 15 f das Beispiel von Balaam). Mit der jüdischen Tradition und den Apokryphen sind sie nicht bekannt,[1] denn der Verfasser weiß um das Buch Henoch und berücksichtigt auch Jud 9, meidet es aber, jenes sowohl wie den Jud zu zitieren oder den apokryphen Bericht über den Streit Michaels mit dem Satan anzuführen (2, 11).

147. Um die Abfassungszeit zu bestimmen, stehen uns folgende Momente zur Verfügung. Die Irrlehrer, welche 2 Petr bekämpft, sind noch dieselben, die der Jud vor sich hatte. Nicht eine wesentliche Weiterentwicklung, sondern nur die eine oder andere bestimmtere Ausgestaltung ist zu beobachten. Die Art und Weise der Bekämpfung ist auch dieselbe geblieben. Unter den Strafgerichtsbeispielen fehlt ebenfalls ein Verweis auf das erschütterndste des ersten christlichen Jahrhunderts: das über Jerusalem. Bildet die Entstehungszeit des Jud (zwischen 64 und 66) die eine, so das Jahr 70 die andere Grenze. Ziehen wir noch in Betracht, daß 2 Petr mit Bestimmtheit das Herannahen der Gefahr für seine Leser sieht, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die mit dem Ausbruche des jüdischen Krieges beginnende Auflösung der palästinensischen judenchristlichen Gemeinden auch die Zerstreuung der bisher erst in ihrer Mitte tätigen Irrlehrer herbeiführen und so des Apostels Besorgnisse wachrufen mußte. Dieses Ergebnis, daß der Brief in die erste Hälfte des Jahres 67 zu setzen ist, erhält im Falle der Echtheit durch die sichere Voraussetzung des Verfassers von seinem bald bevorstehenden Tode (1, 13. 14) eine treffende Bestätigung.

148. Der Verfasser nennt sich 1, 1 ausdrücklich Symeon[2] Petrus, „Diener und Apostel Jesu Christi".[3]

---

[1] Darum kann von einer „Apokryphenscheu", die in den ersten christlichen Zeiten nicht zu finden und die deshalb ein Grund gegen die Echtheit sein soll (u. a. Holtzmann, Jülicher), nicht die Rede sein.

[2] Die altertümliche, semitische Namensform *Συμεών* ist auch ein Zeichen der Echtheit.

[3] Auf kritischer Seite hat man gerade gegen 2 Petr die erheblichsten Bedenken, so daß auch Barth (Einleitung[2] 164 ff) nur petrinisches Gut im Brief anerkennen will. Nach Knopf (Die Briefe Petri und Judä 249) ist 2 Petr „sicher die späteste Schrift des Kanons", zwischen 150 und 180 entstanden. Vgl. über die Echtheitsfrage Hundhausen, Das zweite Pontifikalschreiben 19—100. S. 19 ff sind reiche Literaturangaben geboten. Zu den daselbst genannten protestantischen Vertretern der Echtheit sind besonders noch Spitta (Der zweite Brief des Petrus und des Judas 475 ff), Zahn (Einleitung II[3] 90 ff) und Grosch (Die Echtheit des 2. Briefes Petri[2], Berlin 1911) hinzuzufügen. Vgl. auch Fr. Maier, Der Judasbrief 108 ff; K. Henkel, Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit, in: BSt IX, 5, 1904.

Er charakterisiert sich selbst deutlich, wenn er 1, 16 f sich als Augenzeugen der Verklärung Jesu auf dem Berge Tabor bekennt. Und 1, 14 spricht er von der Gewißheit seines nahen Todes, die er einer Offenbarung des Herrn Jesus verdankt. Es wird hier an ein Ereignis gedacht sein, das den Verfasser in einer ähnlich engen Beziehung zu Jesus erkennen läßt, wie die Todesweissagung Jo 21, 18 f anzeigt. Dabei ist es ihm aber nicht darum zu tun, sich selbst als Apostel hervorzuheben; er verfolgt vielmehr andere Absichten.[1] So will er 1, 14 motivieren, warum er ein Schreiben dieses Inhaltes, das zwar jetzt noch nicht, wohl aber in baldiger Zukunft, die er jedoch nicht mehr erleben werde, nötig sei. Und 1, 16 f betont er, daß er Jesus in seiner Herrlichkeit geschaut habe, weil in dieser (*λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν*) ein Beweis enthalten sei für die Wahrheit der Lehre von der Macht und der Wiederkunft des Herrn (*ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν*), welche von den Irrlehrern besonders geleugnet und mit Spott überhäuft ward (2, 10. 11; 3, 3. 4).[2]

Auch der zweite Brief atmet den Geist des hl. Petrus, und zwar nicht nur in der bekannten Vertrautheit mit dem AT (vgl. außer Kap. 2 noch 1, 19 ff; 3, 8 und Ps 89, 4; 3, 13 und Is 65, 17; 66, 22), sondern auch in der demütigen Zurückführung aller Güter und Vorzüge der Christen auf Gott (1, 3. 4) und dem Vertrauen auf die alle umfassende göttliche Liebe und Barmherzigkeit (3, 9). Und insoweit der Brief auf den ersten Bezug nimmt (wie es 3, 1. 2 ausgesprochen ist),[3] zeigt sich auch der petrinische Lehrvortrag wieder; insofern natürlich neue Aufgaben erwachsen sind, ergeben sich auch neue Ausführungen.[4] Daß diese letzteren sich

---

[1] Damit fällt das immer noch geltend gemachte Argument gegen die Echtheit, daß der Verfasser sich auffallend bemühe, als Apostel zu erscheinen. Er kann also deshalb auch 3, 2 nicht „aus der Rolle" gefallen sein, wozu noch kommt, daß er daselbst sich nicht aus der Zahl der Apostel ausschließt, zumal nicht *τῶν ἀποστόλων ἡμῶν*, sondern *ὑμῶν* zu lesen ist. Jülicher, Einleitung[6] 203: 3, 2 „soll nur, ähnlich wie 3, 15 f, die Solidarität aller apostolischen Verkündigung betonen".

[2] Vgl. oben S. 335; und das. A. 5; S. 351 A. 6 über den Plural *δόξαι*.

[3] Maier (Der Judasbrief 115) bezweifelt allerdings eine solche Bezugnahme und denkt lieber an einen verlorenen Brief. Ebenso Wohlenberg S. XXVIII ff.

[4] Damit fällt ein weiterer Einwand der Kritik (vgl. Holtzmann, Einleitung[3] 321 f), der aus der Verschiedenheit zwischen dem ersten und zweiten Briefe gegen die Echtheit des letzteren entlehnt werden soll. Reuß (Die Geschichte der hl. Schriften NTs[6] 270) legt ihm jedoch „kein entscheidendes Gewicht" bei. Hinsichtlich der Übereinstimmung der beiden Schreiben miteinander vgl. Krawutzcky, Petrinische Studien II (Das christliche Sittengesetz), Breslau 1874, 64—72; Hundhausen 62—90; Maier, Der Judasbrief 112 ff.

aber namentlich an den Jud anlehnen, ist wohl erklärlich. Denn durch ihn mag des Petrus Aufmerksamkeit auf die emporwachsende Gefahr gelenkt worden sein, die für die Zukunft auch die Stätten seiner ehemaligen Wirksamkeit bedrohte.[1]

Was nun die Aufnahme dieses Briefes in die Sammlungen ntl Schriften betrifft, so zählt ihn Eusebius zu den *ἀντιλεγόμενα*, jedoch mit dem Bemerken: *γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς*, oder an anderer Stelle: *ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν*, obgleich er nicht als kanonisch überliefert worden sei. Von apokryphen Schriften wird er aber unterschieden.[2] Dasselbe berichtet Hieronymus,[3] doch nicht als seine eigene Überzeugung. Didymus, von dessen Kommentaren zu den kanonischen Briefen wir nur Fragmente einer lateinischen Übersetzung haben, verneint zwar den petrinischen Ursprung und die Kanonizität des 2 Petr,[4] läßt sich aber dadurch doch nicht abhalten, von ihm Gebrauch zu machen.[5] Diese Anschauungen der Genannten finden insoweit eine Rechtfertigung, als der Brief im Muratorischen Fragment nicht verzeichnet ist. Im Zusammenhang mit dem Stillschweigen des Cyprian und Tertullian zeigt dies eine Zurückhaltung in der lateinischen Kirche. Ähnlich stand es um Syrien, wo er das Schicksal der kleineren katholischen Briefe teilte.[6] In der alexandrinischen Kirche wurde er gebraucht, wie wir das namentlich aus den Schriften des Origenes entnehmen, der sich seiner nicht nur wie anderer kanonischer Briefe bediente, sondern ihn mit solchen geradezu auf eine Linie stellte.[7]

---

[1] Gänzlich überflüssig ist aber die Annahme von Kühl (Die Briefe Petri und Judä[6], in: Krit.-exeget. Kommentar, Göttingen 1897), daß 1, 20—3, 2 später interpoliert worden sei.

[2] H. e. III, 25, 3; III, 3, 1; II, 15, 2 spricht er unter Hinweis auf Papias und Klemens von Alexandrien von der *προτέρα ἐπιστολή* Petri.

[3] De vir. ill. 1: Scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter styli cum priore dissonantiam. Das Wort plerisque ist wohl durch den Umstand, daß Hieronymus es bereits im Jahre 392 schrieb, auf den damals noch engeren Kreis seiner Erkundigungen einzuschränken und darum relativ zu nehmen.

[4] In epistolas canonicas brevis enarratio (Zoepfl in: NtA IV, 1 [1914] 37): Non est igitur ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam (doch mit gutem Grund sieht Hundhausen 41 darin eine Übersetzung von *νοθεύεται* = wird „für unecht erklärt") quae, licet publicetur, non tamen in canone est.

[5] De trinitate I, 15. 28. 32; II, 1. 6. 7. 12; s. bei Hundhausen 43 A. 2.

[6] Vgl. oben S. 339.

[7] 2 Petr 1, 4 ist im Comment. in ep. ad Rom IV, 9 ausdrücklich als Wort des Apostels Petrus zitiert; ebenso VIII, 7 2 Petr 1, 2. Hom. VII, 1 in lib. Jos heißt es: Petrus duabus epistolarum suarum personat tubis.

Dabei hat er aber auch folgendes berichtet[1]: ἔστω δὲ καὶ δευτέρα· ἀμφιβάλλεται γάρ. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben vom 2 Petr schon die apokryphe Petrusapokalypse,[2] ferner Theophilus von Antiochien,[3] Hippolyt[4] und Firmilian von Cäsarea[5] Gebrauch gemacht. Auch ist die Nachricht, daß Klemens von Alexandrien die katholischen Briefe kommentiert habe, nicht zu bezweifeln. Und wenn 2 Petr dem 1 Petr nach den Adumbrationes nicht angeschlossen war, so würde daraus nur folgen, daß Klemens dem letzteren gegenüber die Zurückhaltung beobachtet habe, der Origenes den bekannten Ausdruck ἀμφιβάλλεται gegeben hat.[6] Als petrinisch zitieren ihn ausdrücklich Methodius von Olympus[7] und Adamantius.[8] In späterer Zeit brauchen Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Augustinus den Brief ganz unbefangen. Angesichts dieser Tatsache mag es dahingestellt bleiben, ob man noch die eine oder andere Anspielung bei Barnabas, im Briefe an Diognet oder bei Justinus[9] wahrscheinlich machen kann. Es fragt sich nur noch, worin trotz der wiederholten Anerkennung des Briefes die Zurückhaltung bei der Aufnahme in den Kanon ihren Grund hat.

Wir wissen, daß Petrus den ersten Brief durch „Silvanus" geschrieben hat. Den Nachrichten, welche Papias[10] und Irenäus[11] übermitteln, entnehmen wir, daß jenem auch Markus als „Schüler und Dolmetsch" zur Seite gestanden hat. Somit ist die Anschauung des Hieronymus nicht ohne Stütze in der Vergangenheit[12]: Duae epistolae, quae feruntur Petri, stylo inter se et charactere discrepant structuraque verborum.[13] Ex quo intelligimus, pro necessitate rerum, diversis eum usum interpretibus. Dazu kommt, daß zwischen unserem Briefe und dem des Klemens Romanus Ähnlichkeiten bestehen, die zwar nicht zur Annahme literarischer Abhängig-

---

[1] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 8.
[2] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 613.
[3] Ad Autol. II, 9 und 2 Petr 1, 21; II, 13 und 2 Petr 1, 19.
[4] Philos. IX, 7 und 2 Petr 2, 22.
[5] Er schreibt (Ep. ad Cyprianum 75) von Warnungen des Petrus (und Paulus) vor Häretikern, was vom ersten Briefe nicht gelten kann.
[6] Vgl. oben S. 331 A. 2.
[7] De resurrectione und 2 Petr 3, 8; bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I (Erlangen 1891) 283.
[8] Dialogus 2, 12 und 2 Petr 3, 15; ed. van de Sande-Bakhuyzen, Leipzig 1901, 80.
[9] Vgl. Cornely, Introductio III 641 f; Maier, Der Judasbrief 116.
[10] Bei Eusebius, H. e. III, 39, 15. Vgl. oben S. 198 f.
[11] Adv. haer. III, 1, 1; 10, 6.
[12] Ep. 120 ad Hedibiam 11.
[13] Vgl. De vir. ill. 1: propter styli cum priore dissonantiam.

keit nötigen, aber doch zu auffallend sind, um zufällig genannt zu werden.[1] So ist es keine leere Vermutung, daß Petrus wie „durch Silvanus", so auch „durch Klemens" geschrieben habe, daß dieser aber nicht genannt ist, weil er den Lesern unbekannt war. Diese Hypothese kann nun, wie Hieronymus schon meinte, über sprachliche Schwierigkeiten hinweghelfen.[2] Außerdem erklärt sie, warum man zu unrichtigen Anschauungen über den Ursprung des Briefes kommen und infolgedessen sich ihm gegenüber ablehnend verhalten konnte, anderseits aber auch das Bewußtsein der petrinischen Urheberschaft bewahrte, demgemäß vom Briefe Gebrauch machte und sich durch die Rücksicht auf andere Anschauungen nur von einer Aufnahme in den Kanon eine Zeitlang abhalten ließ.

Der erste Brief des hl. Johannes.

Kommentare: S. oben S. 317; Belser, Die Briefe des hl. Johannes, Freiburg 1906; Vrede (oben S. 332); — Luthardt (Strack und Zöckler IV²) 1895; B. Weiß, (Meyer XIV⁶) 1899; Holtzmann-Bauer (Hand-Commentar IV³, 2) 1908; Baumgarten (J. Weiß-Bousset IV⁸ 185 ff).

149. Der Verfasser nennt sich nicht mit Namen. Jedoch gibt er sich am Anfange des Briefes, der in unverkennbarer Weise auf das Jo Bezug nimmt, sowie 2, 14 und 4, 14 als denselben zu erkennen, dem wir das vierte Evangelium verdanken. Die ersten Worte: *Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* schließen sich wie die folgenden: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* (1, 1) zweifellos an den Anfang des Ev an. Noch nachdrücklicher fast als in diesem letzteren[3] wird alsdann betont, daß der Verfasser Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen sei (1, 1—3; 4, 14). Auch wird auf das Ev offenbar verwiesen, wenn es im Unterschiede von den vorausgehenden Präsentien[4] heißt

---

[1] Vgl. 9, 2 und 2 Petr 1, 17 (*μεγαλοπρεπὴς δόξα*); nach 9, 1 (*μεγαλοπρεπὴς βούλησις*) scheint es sich um einen Lieblingsausdruck des Klemens zu handeln, im NT ist er hapax legom. Ferner 7, 6; 9, 4; 11, 1 und 2 Petr 2, 5. 6—9; 23, 3, wo Klemens ein Zitat bietet, an das vielleicht auch 2 Petr 3, 4 eine Erinnerung enthält.

[2] J. Dillenseger (L'authenticité de la secunda Petri, in: Mélanges de la faculté orientale Beyrouth II [1907] 173 ff) nimmt sogar an, daß Petrus den Brief aramäisch abgefaßt habe und dann übersetzen ließ; ähnlich Wohlenberg S. XXXVI.

[3] Vgl. oben S. 298 f.

[4] Diese Beziehung auf das Ev ist nicht etwa „ausgeschlossen", wie H. Windisch (Handbuch zum NT IV, 2, 112) meint. Es ist auch gekünstelt, *ἑώρακα* mit Zahn (Einleitung II⁸ 578. 584 f) als einen auf das unmittelbar Vorhergehende zurückblickenden Aorist aufzufassen und so die Verbindung mit dem Ev zu lösen.

(2, 14 f): ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα· ἔγραψα . . . ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς, und nochmals: ἔγραψα ὑμῖν . . . ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει. Dabei sind die Beziehungen auf Jo 14, 8 ff; 17, 1 ff. 25 f; 1, 1 ff; 20, 31 nicht zu verkennen. Außerdem finden sich im Briefe noch eine Reihe von Parallelen zum Ev, die eine Identität des Verfassers beider bekunden: 1, 5—7 und Jo 1, 5. 9; 2, 2 und Jo 11, 51. 52; 2, 10. 11 und Jo 11, 9. 10 und 12, 35; ferner 2, 23 und Jo 15, 23. 24; 2, 27 und Jo 14, 26 und 16, 13; 3, 8. 15 und Jo 8, 44; 3, 11. 16 und Jo 15, 12. 13; 4, 6 und Jo 8, 47; besonders 5, 6 und Jo 19, 34. 35; endlich 5, 9 und Jo 5, 32. 34. 36 und 8, 17. 18; 5, 12 und Jo 3, 36; 5, 13 und Jo 20, 31; 5, 14 und Jo 14, 13. 14 und 16, 23; 5, 20 und Jo 17, 3.[1]

Somit können aus inneren Gründen die Fragen nach dem Verfasser des ersten Briefes und des vierten Ev nicht voneinander getrennt werden. Wie dieses vom Apostel Johannes herrührt, so auch jener.

Dieses Resultat wird auch durch die Tradition in hervorragender Weise bestätigt. Wie wir bereits wissen,[2] ist 1 Jo schon von Polykarp und Papias benutzt worden. Justin[3] spricht von der Gotteskindschaft mit Worten wie 1 Jo 3, 1. Irenäus[4] zitiert mit Namensnennung nicht nur Jo 20, 31, sondern auch 1 Jo 2, 18 ff und 4, 1—3. Das Muratorische Fragment, Tertullian,[5] Klemens von Alexandrien[6] nebst Origenes, die ihn oft gebraucht haben, vervollständigen ausreichend den Kreis der Zeugen für die Echtheit.

Mit der Verfasserfrage ist auch die Frage nach der Zeit gelöst; es ist ebenfalls die Wende des 1. Jahrhunderts.[7]

---

[1] Gegenüber Holtzmann und Schmiedel, die den Verfasser des Briefes von dem des Ev trennen, sagt Jülicher, Einleitung[6] 213: „Um so verläßlicher erscheint die Tradition darin, daß sie den Verfasser von 1 Jo für identisch erklärt mit dem Verfasser des Johannesev." Vorsichtiger drückt sich neuerdings O. Baumgarten (bei J. Weiß-Bousset, Die Schriften des NT IV[8] 186) aus: „Nicht wenig" spreche für die Annahme, daß der Verfasser des Briefes mit dem des Ev oder doch mit seinem Herausgeber identisch sei. Der Versuch von E. von Dobschütz (Johanneische Studien I, in: ZntW VIII [1907] 1—8), aus 1 Jo 2, 28—3, 12 eine Grundschrift mit streng semitischem Charakter auszuscheiden, ist zwar scharfsinnig, aber nicht beweiskräftig. Die Stilverschiedenheit ist nicht groß genug, und Johannes kann selbst einige Grundgedanken paraphrasierend weitergesponnen haben.

[2] Vgl. oben S. 197 und 200.

[3] Dial. 123.

[4] Adv. haer. III, 16, 5.

[5] Adv. Prax. 15 und 1 Jo 1, 1.

[6] Strom. II, 15, 66 und 1 Jo 5, 16. 17.

[7] Vgl. oben S. 289 ff.

150. Inhalt. Die logische Gedankenfolge ist schwer festzustellen; öfters kehren die gleichen Gedanken wieder. Im Eingang beruft sich der Verfasser auf seine Augenzeugenschaft und gibt den Zweck seines Schreibens an (1, 1—4).

I. Wandel im Lichte der Gnade (1, 5—2, 28).

Wie Gott Licht ist, d. i. lautere Heiligkeit, so müssen auch die Christen im Lichte wandeln, d. i. einen reinen, heiligen Wandel führen (1, 5—7) und deshalb ihre Sünden aufrichtig bekennen (1, 8—2, 2) und die von Christus gegebenen Gebote, vor allem das Gebot der Liebe erfüllen (2, 3—11). Außerdem müssen sie sich vor der unordentlichen Weltliebe (2, 12—17) und vor der Irrlehre der Antichristen hüten (2, 18—28).

II. Wandel in der Kindschaft Gottes (2, 29—4, 6).

Die Christen sollen sich als Kinder Gottes zeigen durch Bewahrung vor der Sünde und innere Heiligung (2, 29—3, 10) sowie durch aufopfernde tätige Nächstenliebe nach dem Vorbilde Christi (3, 11—22). Auch sollen sie nicht auf die Irrlehrer hören, die sie an der Leugnung der Messianität und Gottheit Christi zu erkennen vermögen (3, 23—4, 6).

III. Wandel in der Liebe Gottes (4, 7—5, 13).

Gott hat seine wunderbar große Liebe besonders durch die Sendung seines eingeborenen Sohnes zur Erlösung der Welt kundgetan (4, 7—11). Darum sind wir zur Liebe verpflichtet, sie ist das Band, das uns mit dem unsichtbaren Gott verbindet (4, 12—21). Liebe zu Gott ist aber Gehorsam gegen seine Gebote und Glaube an Jesus, den wahren Sohn Gottes (5, 1—13).

Im Schluß hebt Johannes die Kraft der christlichen Fürbitte hervor und erinnert an die hohe Würde, die der Christ besitzt (5, 14—21).

151. Der Brief sollte als Begleitschreiben zum Ev dienen.[1] Und zwar trägt er fast mehr den Charakter einer Homilie

[1] Wie die zuerst bei Augustinus (Quaest. evang. II q. 39) nachweisbare Überschrift „ad Parthos“ entstanden ist, läßt sich nicht mehr nachweisen. An eine Tätigkeit des hl. Johannes bei den Parthern ist jedenfalls nicht zu denken. Vgl. Bludau, Die „Epistula ad Parthos“, in: Theologie und Glaube XI (1919) 223—236.

als eines Briefes an sich.[1] Wie das Ev[2] verfolgt er in vorwiegend positiver Weise seinen Zweck. Daneben berücksichtigt er aber auch entgegenwirkende Irrlehren. Das Ziel ist das gleiche, welches das Ev verfolgt: Den gläubigen Lesern das „ewige Leben" zu bewahren. Das Mittel dazu ist der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes (vgl. 1, 3; 2, 23; 4, 2 f. 15; 5, 10. 13. 20) und ein der übernatürlichen Vereinigung mit Christus entsprechendes Leben. So heißt es 5, 13: *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ,* und 2, 1: *ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε,* und 1, 4: *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.* Vgl. auch 2, 12. 13 und Jo 20, 31. Die Gläubigen, welche durch die Gnade in Christus und so im „Lichte" sind, sollen auch dementsprechend wandeln und die Werke der „Finsternis" meiden (1, 5 ff; 2, 8; 3, 9. 10) und Gottes Gebote halten. Nun ist aber Gott die Liebe; er hat uns zuerst geliebt und das Gebot der Liebe gegeben. Deshalb ist seine Erfüllung das Merkmal der Wahrheit und das Kennzeichen dafür, daß wir in Christus und so in Gott sind und dadurch zur vollen Seligkeit gelangen (vgl. 2, 8. 9. 10; 2, 24. 27. 28; 3, 1. 2. 10 ff. 19 ff; 4, 7. 12. 16. 19 ff; 5, 2). Und umgekehrt werden an der Leugnung der Gottheit und an der Übertretung der Gebote, vornehmlich des der Nächstenliebe, die falschen Propheten erkannt (vgl. 2, 22 f; 4, 2. 3).

Johannes blickt auch auf „viele", welche diese Hauptwahrheiten leugnen und dadurch ihr Recht auf die Zugehörigkeit zu Christus verwirkt haben und den Namen „Antichristen" verdienen (2, 18. 19). „Wer ist ein Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, daß Jesus ist Christus? Der ist der Antichrist, welcher den Vater und den Sohn leugnet" (2, 22). „Jeder Geist, welcher bekennt, daß Jesus ist der im Fleische gekommene Christus, stammt aus Gott" (4, 2). Bestimmt genug treten uns hier wie beim Ev[3] Wurzeln jener Irrlehren entgegen, die in den bald sich entwickelnden gnostischen Systemen zur üppigen Entfaltung kommen sollten: doketische Anschauungen und die Leugnung der wahren Messianität und göttlichen Sohnschaft Jesu. Namentlich gegen Cerinth werden Worte wie die von den drei Zeugen (5, 5 ff) gerichtet sein.[4] Der Dualismus der späteren Gnosis dagegen,

---

[1] Jacquier (Histoire IV 290) sagt mit Recht: Der Brief erscheine als „une sorte d'homélie épistolaire pour l'application pratique de l'enseignement du quatrième évangile".

[2] Vgl. oben S. 292 ff.

[3] Vgl. oben S. 292 ff.

[4] Vgl. Cladder, Unsere Evv 232.

an den die kritischen Theologen[1] gern denken, scheint sich in der Theorie noch nicht ausgestaltet zu haben. Denn der Brief hebt, wie zuvor das Ev,[2] ohne ein Mißverständnis zu fürchten, den Gegensatz zwischen „Licht" und „Finsternis", Gott und der „im argen" liegenden Welt (5, 19), zwischen dem „Geiste der Wahrheit" und der „Täuschung" (4, 6) nach der Weise anderer ntl wie atl Schriften hervor. In der Praxis aber mag der Dualismus sich immerhin schon in einer gewissen Sittenlosigkeit wieder vorbereiten (vgl. 1, 8—10; 2, 3. 4; 3, 6. 7. 24; 5, 2. 3). Dem theoretischen Irrtume pflegt ja die praktische Verirrung vorauszugehen. Daß der Antinomismus aber schon wieder gelehrt worden sein sollte, erscheint auch dadurch ausgeschlossen, daß nach 3, 4 das Vorhandensein und die Geltung eines „Gesetzes" allgemein anerkannt ward. Es heißt daselbst, daß „die Sünde *ἀνομία* sei, d. h. daß man mit allem Sündigen in die doch selbstverständlich verwerfliche *ἀνομία* zurückfällt".[3] Wir wissen aber, daß in den Gemeinden, in denen sich die Leser des 1 Jo befinden, der hl. Paulus früher einen dualistischen Gnostizismus bekämpft hatte, und das doch wohl nicht erfolglos.[4] So empfangen wir Verständnis für die Worte: *ἐγνάκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς* und *νενικήκατε τὸν πονηρόν* (2, 13 f), die auf einen glücklich überstandenen Kampf der Gemeinde in der Vergangenheit hinweisen.[5] Endlich scheint die Hervorhebung der Fülle der Offenbarung, die allen alle Wahrheit bietet (2, 20 und 27: *διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων*), gegen jene gerichtet zu sein, die eine besondere *γνῶσις* zu besitzen vorgaben und damit wahrscheinlich auch ihre Sittenlosigkeit zu decken suchten. Darauf dürfte namentlich 3, 6 hindeuten: *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.*[6]

[1] U. a. Holtzmann, Pfleiderer, Jülicher.
[2] Vgl. oben S. 292.
[3] So bemerkt richtig B. Weiß, Einleitung[8] 436 A. 2.
[4] Vgl. oben S. 148 f. 180. 190.
[5] Vgl. oben S. 294.
[6] Henle (Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit, München 1884, 78 ff) geht darum zu weit, wenn er bereits den Saturninus, Basilides und Karpokrates von Johannes berücksichtigt sehen will. Die Irrlehrer werden überhaupt recht verschieden bezeichnet. Al. Wurm glaubt in einer gründlichen Untersuchung (Die Irrlehrer des ersten Johannesbriefes, in: BSt VIII, 1, 1903) vorwiegend Judenchristen erwiesen zu haben, die Jesus verkleinerten. Ihre moralische Verfehlung sei nicht Antinomismus, sondern umgekehrt Nomismus. Belser, der ursprünglich Wurm zustimmte (Einleitung[2] 341 ff), bestreitet im Kommentar (Die Briefe des hl. Johannes 4 ff) den nomistischen Standpunkt der Irrlehrer ganz entschieden. Außerdem glaubt er die christologischen und moralischen Irrtümer auf verschiedene Personen verteilen zu sollen. Aber wohl mit Unrecht, zumal er ohne Grund gerade die Unzucht als charakteristisches Merkmal der Irrlehrer ansieht. Vgl. dagegen Meinertz, Literarische Rundschau XXXIV (1908) 564 f.

152. Das Comma Iohanneum.[1] Es fragt sich, ob 5, 7 nach ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες die Worte: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι, καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ anzufügen sind oder nicht. Der Tatbestand ist folgender: Sämtliche griechische Hss bis auf den berüchtigten Codex Ravianus,[2] Cod. Regius (Zusatz am Rande, wohl aus dem 17. Jahrhdt), Cod. Ottobonianus (15. Jahrhdt) und Cod. Britannicus oder Montfortianus[3] lesen die Worte nicht.[4] Den syrischen, koptischen, äthiopischen und armenischen Übersetzungen waren sie ursprünglich fremd.[5] Mehr als 50 Vulgatahandschriften und darunter der Amiatinus, Fuldensis — obschon er die Vorrede des Pseudo-Hieronymus[6] mit ihrer Empfehlung der Stelle aufgenommen hat — Harleianus haben sie ebenfalls nicht. Keiner der griechischen und lateinischen Väter macht von der Stelle Gebrauch, trotzdem sie vielen unter ihnen den Arianern und Mazedonianern gegenüber willkommen sein mußte. Auch Hieronymus bietet sie nicht.[7]

Wenn demgegenüber bei Cyprian[8] zu lesen ist: Dicit

---

[1] Aus der reichen Literatur nenne ich J. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du NT V (Paris 1886); A. Bludau, Der Beginn der Kontroverse über die Echtheit des C. I. (1 Jo 5, 7. 8) im 16. Jahrhundert, in: Der Katholik 1902 II 25—51. 151—175; ders., Das C. I. (1 Jo 5, 7) im 16. Jahrhundert, in: BZ I (1903) 280—302. 378—407; vor allem K. Künstle, Das Comma Ioanneum, Freiburg 1905.

[2] Vgl. Bludau, Der Katholik 1902, II, 153 A. 2; 167 A. 3.

[3] Dieser Codex war hergestellt worden, um Erasmus zu täuschen. Vgl. oben S. 65 A. 1. Von Erasmus ist das C. I. dann in die Texte der Stephanus, Beza und Elzevir übergegangen. Luther hat es in seiner Bibelübersetzung ignoriert, da er den griechischen Text der Erasmus-Ausgabe von 1519 zugrunde legte.

[4] Näheres über diese Hss und jene, die das C. I. angeblich haben sollen, bei Bludau, Das C. I. bei den Griechen, in: BZ XIII (1915) 26—50. 222—243.

[5] Vgl. Bludau, Das C. I. (1 Jo 5 § 7) in den orientalischen Übersetzungen und Bibeldrucken, in: Oriens christianus III (1903) 126—147. In der Meßerklärung des Jakob von Edessa († 708) soll nach Baumstark (Oriens christianus II [1902] 3 ff) ein Zitat zu finden sein. Doch ist das nicht sicher. Vgl. Künstle, a. a. O. 3 f.

[6] Noch Erasmus war von der Echtheit des Prologs überzeugt, und erst Rich. Simon (Histoire critique du texte du NT 206—208) hat die heute allgemein anerkannte Unechtheit erwiesen. Chapman (Notes on the early history of the Vulgate gospels, Oxford 1908, 262 ff) will in ihm die Überarbeitung eines von Priscillian herrührenden Textes erblicken. Vgl. aber zu dieser und zu anderen Hypothesen Bludau, Der Prolog des Pseudo-Hieronymus zu den katholischen Briefen, in: BZ XV (1918/19) 15—34. 125—137.

[7] Den Hinweis von Denk (Theolog. Revue V [1906] 59 f) auf Tract. de Ps XCI (Anecdota Maredsolana III, 3, 74) halte ich nicht für zwingend, zumal H. sich auch in seiner Homilie zum Beweise der Trinität nicht auf das C. I. beruft. So auch Bludau, BZ XV (1918/19) 30.

[8] De unitate ecclesiae 6.

Dominus: ego et pater unum sumus; et iterum de patre et filio et spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt, so sind doch wohl nur die Worte: et tres unum sunt als Zitat anzusehen und können aus der echten Stelle 5, 8 entlehnt sein. Auch ist es wahrscheinlich, daß es sich nur um eine allegorische Deutung von 1 Jo 5, 7. 8 auf die Trinität handelt, wie denn Cyprian auch schon von Facundus von Hermiane verstanden worden ist.[1] Tertullian kann ebenfalls nicht als sicherer Zeuge für die Echtheit gelten.[2] Dasselbe ist von Augustinus[3] zu sagen, zumal er nie in seinen dogmatischen Beweisführungen — auch nicht gegen die Arianer, obschon er da 1 Jo 5, 8 zitiert — von der Stelle Gebrauch machte.

Zuerst findet sich das C. I. als Zitat bei Priscillian, und zwar in einer Schrift, die er 380 an die Synode von Saragossa richtete.[4] Weiterhin hat Künstle nachgewiesen, daß es sich vorwiegend in solchen Bibelhandschriften findet, die in Spanien ihren Ursprung haben oder mit Spanien in enger Beziehung stehen. Auch in Schriften, wie dem pseudo-augustinischen Speculum[5] und bei Pseudo-Vigilius von Tapsus,[6] sind spanische Einflüsse nachzuweisen. Daher ist seine Entstehung in Spanien sehr wahrscheinlich, wenn auch Künstle wohl zu weit geht, Priscillian geradezu als Erfinder des C. I. zu bezeichnen.[7] Da auch in der afrikanischen Kirche, so bei

---

[1] Pro defensione trium capitulorum 1, 3: Tres sunt, qui testimonium dant, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt, . . . quod tamen Ioannis apostoli testimonium beatus Cyprianus . . . de patre et filio et spiritu sancto dictum intelligit.

[2] Adv. Praxeam 25 spricht er über Jo 14, 8 ff und braucht dabei nur die Worte: qui tres unum sunt. Vgl. Bludau, Das „Comma Iohanneum" bei Tertullian und Cyprian, in: Theolog. Quartalschrift CI (1920) 1—28.

[3] Tractatus in Io XXXVI, 10 schreibt er über die Worte: In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum u. a.: Habeto duos vel tres testes, patrem et filium et spiritum sanctum. Ein sicheres Zitat liegt also nicht vor. Aus der Stelle Contra Maximinum 2, 22 folgt aber sicher, daß er das C. I. nicht gekannt hat. Vgl. Bludau, Der hl. Augustinus und 1 Jo 5, 7. 8, in: Theologie und Glaube XI (1919) 379—386.

[4] Liber apologeticus 4 (ed. Schepss, CSEL XVIII [1889] 6) in abweichender Form, unter Umstellung der himmlischen und irdischen Zeugen: Et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo: pater, verbum et spiritus; et haec tria unum sunt in Christo Iesu. Vgl. Harnack, Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akad. der Wissenschaften 1915, 572 f.

[5] Kap. 2 u. 3.

[6] Contra Varimadum 5; De trinitate 1 u. 10. Vgl. Künstle, a. a. O. 15 ff.

[7] So auch Bludau, Theolog. Revue IV (1905) 504; Chapman, Notes on the early history of the Vulgate gospels 263; Mangenot, Le Comma Ioanneum, in: Extrait de la Revue des sciences ecclésiastiques, Mars 1907; Harnack 572.

Fulgentius von Ruspe[1] und in dem Glaubensbekenntnis[2] der afrikanischen Bischöfe an den Vandalenkönig Hunnerich vom Jahre 484, das C. I. auftritt, hält Jülicher[3] die Möglichkeit offen, in Afrika die Heimat zu suchen. Gleichwohl verdient Spanien nach dem gesamten Tatbestande den Vorzug. Von dort aus ist es dann allmählich in die lateinischen Bibeltexte immer weiter eingedrungen.

Angesichts dieses textkritischen Befundes kann die Echtheit des C. I. nicht aufrechterhalten werden,[4] zumal der Zusammenhang bei 1 Jo 5 die äußeren Gründe unterstützt.[5] Man ist sich heute darüber so ziemlich einig.

Diese Auffassung kommt nicht mit der Entscheidung des Tridentinum vom Jahre 1546 (Sessio IV, Decretum de canonicis scripturis) in Konflikt. Hier heißt es zwar, daß man libros integros cum omnibus suis partibus... pro sacris et canonicis anzunehmen habe; jedoch ist dies näher bestimmt 1. durch die Worte: prout in ecclesia catholica legi consueverunt, was beim C. I. nicht ohne Einschränkung zutrifft; 2. durch den Zusatz: et in veteri vulgata latina editione habentur. Diese Bestimmung kann sich natürlich nicht auf die offizielle Vulgataausgabe vom Jahre 1592 beziehen. Außerdem enthielten gerade die ältesten Vulgata-Hss und manche gedruckte Ausgaben die Stelle nicht. Somit ist der Schluß berechtigt, daß das C. I. unter die Worte: cum omnibus suis partibus nicht einzubegreifen ist.

Allerdings hat die Congregatio s. Inquisitionis am 13. Januar 1897 auf die Anfrage: Utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, esse authenticum textum s. Ioannis... mit Negative geantwortet. Allein Kardinal Vaughan hat aus dem Munde Leos XIII vernommen, daß mit dieser Entscheidung die Diskussion über die Echtheit des C. I. nicht beendet sein solle.[6] Tatsächlich ist die Forschung

---

[1] Responsio contra Arianos (n. 68); De trinitate c. 4 (Migne, P. lat. LXV 224. 500).

[2] Bei Victor Vitensis, Historia persecutionis Africanae provinciae 2, 82 (3, 11); ed. Petschenig, CSEL VII (1881) 60.

[3] Götting. gelehrte Anzeigen 1905, II, 930—935.

[4] Früher wurde die Echtheit u. a. verteidigt von Wiseman, Danko, Franzelin, Kleutgen. Vgl. Cornely, Introductio III 669. Auch Schell (Dogmatik II [Freiburg 1890] 117) sprach sich dafür aus. Neuerdings hat sie mit mehr Eifer als mit beweisenden Gründen verteidigt Hetzenauer, Wesen und Prinzipien der Bibelkritik, Innsbruck 1900, 187—206. Gegen einige Artikel desselben Autors hatte sich schon früher ein pseudonymer Aufsatz gerichtet: Vindex, Zur Frage von der Authentizität der Vulgata, in: Histor.-polit. Blätter 124 (1899) 102—114.

[5] Vgl. etwa Bisping, Erklärung der sieben katholischen Briefe 366 ff.

[6] Revue biblique 1898, 149. Künstle (a. a. O. 56) erklärt das Dekret mit anderen Theologen (vgl. auch Kaulen-Hoberg, Einleitung 1. Teil[6] 57)

auch nach der Entscheidung in keiner Weise beanstandet worden, und Fonck hat sie in seine Sammlung von kirchlichen Aktenstücken[1] über die Bibelfrage mit Zustimmung Pius' X nicht aufgenommen.

Der zweite und dritte Johannesbrief.

Kommentare: S. oben S. 317; Poggel, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896; Belser, Vrede; — Luthardt; B. Weiß; Holtzmann-Bauer (s. oben S. 356).

153. Der Verfasser beider Briefe führt sich ein als „der Älteste" (ὁ πρεσβύτερος). Damit muß er sich dort, wo man ihn kannte, in einer allgemein verständlichen Weise bezeichnet haben. Wir haben also nach einem Manne zu fragen, von dem ὁ πρεσβύτερος in einer einzigartigen Weise gelten konnte.

Nun wissen wir bereits, daß im Papiasfragmente[2] der Apostel Johannes unter die πρεσβύτεροι gezählt, ja ausdrücklich ὁ πρεσβύτερος genannt ist. Für den allein von den Aposteln noch im hohen Alter lebenden Lieblingsjünger paßt der Name sehr gut. Weil er somit unter diesem Titel in Kleinasien allgemein bekannt war, brauchte er seinen Apostelcharakter im Präskripte nicht zu nennen. Seine Autorität war ohnehin unbestritten. So sehen wir auch, daß der Verfasser unserer beiden Briefe in autoritativer Weise auftritt. Er entscheidet über den Wandel in der Wahrheit (2 Jo 4; 3 Jo 2. 3) und appelliert an die Untrüglichkeit seines Zeugnisses von der Wahrheit (3 Jo 12), er kündigt sich als strafenden Richter, der die Übelstände beseitigen werde, an (3 Jo 10) und erteilt in bestimmtester Form Verhaltungsmaßregeln darüber, daß mit einem Irrlehrer jeder Verkehr zu meiden sei (2 Jo 10. 11); er zieht Erkundigungen ein, empfängt Berichte vor versammelter Gemeinde (3 Jo 6) und fällt Urteile über Gemeindezustände und Personen (2 Jo 4; 3 Jo 3. 4. 10). Und obschon Diotrephes einen fast die ganze Gemeinde beherrschenden Einfluß hat, so ist dennoch „der Presbyter" seines Erfolges sicher, sobald er nur persönlich erscheinen und gegen ihn auftreten werde (3 Jo 9. 10). Ganz treffend bemerkt Harnack:[3] „Das Bild, welches wir hier

---

dahin: Das C. I. enthält einen dogmatisch beweiskräftigen Beleg für den trinitarischen Gottesgedanken des hl. Johannes. Mangenot (a. a. O. 7 f) erblickt in ihm nur „une décision disciplinaire", die die Kirche nicht ausdrücklich widerrufen habe, die aber tatsächlich ihre Kraft nicht mehr besitze.

[1] Vgl. oben S. 11 und Höpfl, Introductionis in s. NT libros compendium 281.

[2] Vgl. oben S. 276 ff.

[3] Über den dritten Johannesbrief, in: TU XV, 3 (1897) 17.

empfangen, kann den nicht befremden, der aus den Briefen des Apostels Paulus sein Verhältnis zu den von ihm gestifteten Gemeinden kennt. Es sind wesentlich dieselben Züge von Autorität und praktischer Handhabung der Autorität den Gemeinden gegenüber, die uns in ihnen entgegentreten." Und unter der Voraussetzung, daß es die Autorität des Apostels Johannes ist, kann es nicht „befremdlich" sein, wie Harnack meint, „daß in Asien 30 Jahre nach Paulus noch einmal ein Einzelner eine solche Stellung zu gewinnen vermocht hat". So steht die apostolische Autorschaft mit dem Inhalte und der Eigenart der beiden Briefe im Einklang und findet in der ältesten Tradition, soweit sie verfolgbar ist, eine Stütze.

154. Inhalt des zweiten Briefes. Der Eingang enthält die Zuschrift und den Segenswunsch (1—3). In der Abhandlung ermahnt der Apostel zum Wandel in der Liebe und zum Festhalten am wahren Glauben (4—11). Zum Schluß kündet er seinen Besuch an und übermittelt Grüße (12. 13).

Inhalt des dritten Briefes. Nach dem Eingang (1—2) lobt der Apostel den Gaius wegen seiner Gastfreundschaft (3—8), tadelt streng den herrschsüchtigen Diotrephes und empfiehlt den Demetrius (9—12). Zuletzt meldet er seinen Besuch an (13—15).

155. 2 Jo ist der ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς gewidmet. Unter dieser κυρία ist jedoch nicht eine Einzelperson gemeint, wenn auch die Bezeichnung κυρία in diesem Sinne im antiken Briefstile vorkommt.[1] Der Brief wendet sich offenbar an eine Gemeinde, die in dem Wortlaute des Praeskriptes personifiziert ist.[2] Es handelt sich um eine kleinasiatische Gemeinde, die wir nicht näher bestimmen können.[3]

Ebenso ist der Bestimmungsort des 3 Jo nicht anzugeben. Nur so viel läßt sich sagen, daß der 3 Jo 9 erwähnte Brief aller Wahrscheinlichkeit nach unser 2 Jo ist.[4] Dio-

---

[1] Vgl. z. B. Deißmann, Licht vom Osten[2] 109.

[2] Vgl. den ausführlichen Beweis bei Bennona Bresky, Das Verhältnis des zweiten Johannesbriefes zum dritten, Münster i. W. 1906, 2 ff.

[3] Unmöglich ist die Annahme von Chapman (The historical setting of the second and third epistles of St. John, in: The journal of theological studies V [1904] 357—368. 517—534), daß Rom die Gemeinde sei. Vgl. dagegen Bresky 55 ff. Klemens von Alexandrien läßt in den Adumbrationes 2 Jo „ad virgines" geschrieben sein. Bludau (Theologie u. Glaube XI [1919] 232 ff) macht es wahrscheinlich, daß diese Auffassung dadurch entstanden ist, daß man in der κυρία die Vorsteherin einer Jungfrauengenossenschaft gesehen hat, also in den τέκνα diese Jungfrauen.

[4] Manche (z. B. Belser, Die Briefe des hl. Johannes 157 f) denken an einen verlorenen Brief. Vgl. dagegen Bresky 16 ff.

trephes wird als Bischof der Gemeinde anzusehen sein, in der Gaius, der Adressat des Briefes, in treuer Ergebenheit gegen den Apostel weilt.[1]

In 2 Jo 10. 11 erkennen wir den Eifer des Apostels wieder, der ihm einst den Namen „Donnersohn" eingebracht hatte.[2] Die sprachliche und sachliche Ähnlichkeit zwischen 2 und 3 Jo einerseits und 1 Jo und dem vierten Ev anderseits ist eine so durchgreifende, daß an der Identität des Verfassers nicht zu zweifeln ist.[3] Man vgl. nur Ausdruck und Idee in den Begriffen: *μένειν ἐν*: Jo 5, 38; 1 Jo 2, 14; 2 Jo 2. 9; *περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ*: Jo 12, 35; 1 Jo 2, 11; 2 Jo 4; 3 Jo 3; *ἐντολὴ καινή*: Jo 13, 34; 1 Jo 2, 7; 2 Jo 5; *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι*: Jo 8, 47; 1 Jo 3, 10; 4, 6; 3 Jo 11. Der Grundgedanke in der Ermahnung zur Liebe und Beobachtung der Gebote, in der Warnung vor dem „Antichristen" (2 Jo 7) ist in allen drei Briefen derselbe. Wollte man aber die geringen Differenzen in dem sprachlichen Gewande betonen und daraus auf einen andern Verfasser schließen, dann müßte man sich doch auch fragen, weshalb dieser in seinem offenbaren Bemühen, sein Vorbild getreu nachzuahmen, so aus der Rolle gefallen sein sollte.

Gerade wie das Ev und der erste Brief zeigen auch das zweite und dritte Schreiben ihren Verfasser nicht im Streite, sondern als den autoritätsvollen Lehrer. Er will seine Leser zu treuem Ausharren in der Wahrheit und Liebe ermahnen und den Gaius in der liebevollen Ausübung der Gastfreundschaft, namentlich gegen reisende Glaubensboten, stärken und vor der Selbstsucht eines Diotrephes behüten. Im zweiten Schreiben berührt er die Irrlehre des Doketismus (V. 7), im dritten befaßt er sich mit den Sonderbestrebungen des Diotrephes. Dieser, ein herrschsüchtiger Vorsteher der Gemeinde, verfolgte dieselbe Praxis, welche schon der hl. Paulus im Gal (4, 17) gekennzeichnet hatte; er suchte zunächst die Gemeinde zu isolieren, um sie dann zu beherrschen. Darum gewährte er Glaubensboten, die von Johannes ausgingen, auf ihren Reisen keine Aufnahme und hinderte auch andere daran, es zu tun;[4] ja er trat sogar dem „Pres-

---

[1] Nach den apostol. Konstitutionen (VII, 46) ist Gaius Bischof von Pergamum, Diotrephes in Philadelphia gewesen.

[2] Vgl. oben S. 272.

[3] Vgl. hierzu die ausführliche Zusammenstellung bei Poggel, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes 111 ff.

[4] Wenn es 3 Jo 7 heißt: „Um des Namens willen sind sie ausgezogen und nehmen nichts von Heiden", so will Johannes nicht damit die Sendboten oder ihre Praxis dem Gaius erst bekanntmachen, wie Harnack 18 f annehmen möchte, um damit einen Untergrund für seine weitere Hypothese

byter" selbst entgegen, indem er ihn „mit bösen Reden verschwatzte" (3 Jo 10). Da Johannes in seinem Briefe an Gaius keine Veranlassung hat, „der Werke" des Diotrephes „zu gedenken", dies vielmehr erst bei seiner persönlichen Anwesenheit tun will, so hat er auch gar keinen Grund, in dem Schreiben etwa seinen apostolischen Charakter zu nennen. Damit fällt auch wieder ein Argument, mit dem die Autorschaft des Apostels Johannes bestritten wird.[1] Es erübrigt sich noch die Frage

155. nach der Tradition über den Ursprung der beiden Briefe und deren Beziehung zum Kanon.[2] Wenn wir selbst weder bei den apostolischen Vätern noch in lehrhaften Schriften der ersten Jahrhunderte unsere Briefe wiederfinden könnten, so würde sich das sowohl aus dem kleinen Umfange als auch aus ihrem mehr privaten Charakter sehr wohl erklären lassen. Dennoch erinnert Polykarp einmal[3] im Ausdruck teilweise mehr an 2 Jo 7 als an 1 Jo 4, 2. 3, und Ignatius spricht[4] sachlich dieselbe Warnung vor Irrlehrern aus wie 2 Jo 10. 11. Irenäus[5] zitiert 2 Jo 11 und 7. 8 als Worte des Johannes, des Schülers des Herrn. Im Muratorischen Fragmente ist Zeile 28 die Rede von epistulis des Evangelisten Johannes, und Zeile 68 f heißt es wörtlich: epistola sane Iude et superscriptio[6] Iohannis duas in catholica habentur. An der zweiten Stelle werden im Gegensatze zu den unmittelbar zuvor genannten Apokryphen und unter Betonung der persönlichen Überzeugung (sane) des Referenten „zwei" Johannesbriefe als kanonisch bezeichnet. Da bei dem ersten Briefe der apostolische Ursprung nie in Zweifel gezogen worden ist, so weist uns die Gegenüberstellung zu Apokryphen bei „Iohannis duas" auf das zweite und dritte Schreiben hin.

---

von den „Anfängen des monarchischen Gemeindeepiskopates" (S. 21 f) zu gewinnen; er bezweckt vielmehr die Motivierung seiner Folgerung, den Glaubensboten Aufnahme und Unterstützung zu gewähren. Dies erhellt doch deutlich aus 3 Jo 8: „Daher sind wir schuldig, uns solcher anzunehmen, damit wir Mitarbeiter für die Wahrheit werden."

[1] So von Harnack, Die Chronologie I 675.

[2] Vgl. hierzu die erschöpfende Darstellung bei Poggel 51—108; Bresky 47 ff.

[3] Ad Philad. 7: *Πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.*

[4] Ad Smyrn. 4, 1.

[5] Adv. haer. I, 16, 3 und III, 16, 8. Es scheint aber, daß er 1 und 2 Jo (ob auch 3 Jo?) als einen Brief angesehen habe. Daraus würde sich der Irrtum des Eusebius leicht erklären, der H. e. V, 8, 7 von Irenäus nur bemerkt: *μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς.*

[6] Über die Konjektur suprascripti oder superscripti (Zahn: superscriptae) und die Fassung in dem Sinne von „des obenerwähnten" (Zeile 28), nämlich des Johannes, vgl. Poggel 68 ff; Belser, Einleitung[2] 354 f.

Weil Tertullian und Cyprian die beiden Briefe nicht zitieren, darf man nicht schließen, daß sie in der lateinischen afrikanischen Kirche nicht anerkannt worden sind. Denn auf der Synode zu Karthago (256) hat der Bischof Aurelius von Chullabis das Zitat von 2 Jo 10. 11 mit den Worten eingeleitet: Ioannes apostolus in epistola sua posuit.[1]

Von Klemens von Alexandrien wird bekanntlich berichtet,[2] daß er alle „katholischen Briefe" kommentiert habe. Und wenn er Strom. II, 15, 66 von Johannes schreibt: *ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ*, so folgt daraus nicht, daß er nur noch einen andern Brief anerkannt habe; denn der erste bleibt der größere, wenn auch dem Klemens noch der dritte vorlag. Wenngleich Origenes berichtet, daß der 2 und 3 Jo nicht allgemein als kanonisch angesehen worden seien,[3] so geht seine persönliche Ansicht doch auf eine Gleichstellung mit anderen ntl Schriften hinaus.[4] Auf eine gleiche Meinung des Dionysius von Alexandrien kann daraus geschlossen werden, daß er sich in seiner Ablehnung der Apokalypse auch auf ihren Unterschied von 2 und 3 Jo stützen will.[5] Die sahidischen und koptischen Übersetzungen haben sie anerkannt. Dagegen hat die syrische Kirche sich lange ablehnend verhalten.[6] Die Peschittha kennt die beiden Briefe noch nicht, und ob Ephrem sie zitiert hat, ist zweifelhaft.[7] Der palästinensische Kanon aber enthielt nach Cyrill von Jerusalem[8] (welcher vor apokryphen Schriften warnt) auch 2 und 3 Jo. Wenn nun Eusebius[9] sie zu den Antilegomena zählt und Hieronymus[10] von solchen zu berichten weiß, welche sie dem „Presbyter Johannes" zugeschrieben hätten, so halten sie doch beide nach ihrer eigenen Ansicht für kanonisch und vom Apostel Johannes herrührend.[11]

---

[1] Zahn, GK I, 1, 216 f.

[2] Vgl. oben S. 331 A. 2.

[3] Bei Eusebius, H. e. VI, 25, 10; in Jo t. V, 3: *ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας.*

[4] In Jos hom. VII, 1 (in der Übersetzung des Rufinus): Addit nihilominus Iohannes adhuc tuba canere per epistolas suas. Auch aus den Worten (In Jo t. V, 3): *ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην* kann dasselbe geschlossen werden.

[5] Bei Eusebius, H. e. VII, 25, 11.

[6] Vgl. oben S. 331.

[7] Vgl. Bauer, Der Apostolos der Syrer 40 ff.

[8] Catech. IV, 36.

[9] H. e. III, 25, 3.

[10] De viris ill. 9. 18.

[11] Eusebius (H. e. II, 23, 25) schreibt von sieben kath. Briefen. Demonstr. ev. III, 5 bemerkt er über Johannes, daß dieser sich in seinen Briefen weder mit Namen noch Apostel oder Evangelist nenne, sondern *πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει*; Hieronymus, Ad Theod. ep. 75, 3. In

Daß diese beiden Schreiben von vornherein nicht allgemein in den Kanon aufgenommen worden sind, findet seine Erklärung darin, daß sie erstens einen mehr privaten Charakter tragen und deshalb weniger verbreitet wurden; zweitens daß sich in späterer Zeit teilweise die Meinung herausbildete, es sei nicht der Apostel, sondern ein anderer Träger des Namens Johannes der Verfasser. Daß letzteres in der Tat, wenn auch in beschränktem Maße, der Fall gewesen ist, müssen wir den bestimmten Aussagen des Eusebius[1] und Hieronymus[2] glauben. Auch Damasus — und ob nur unter dem Einflusse des Hieronymus? — hat die beiden Briefe dem „Presbyter Johannes" zugeeignet. Das Decretum Gelasianum hat das geändert und sie, wie schon Innocenz I (405), vom 1 Jo nicht mehr unterschieden.[3]

Die Apokalypse.

Kommentare: Bisping (1876); Calmes, Epîtres catholiques, Apocalypse, Paris 1905; Rohr, Die Geheime Offenbarung des hl. Johannes, Berlin 1915; Allo, Saint Jean. L'apocalypse, Paris 1921; — Zöckler, (Strack und Zöckler V²) 1898; Bousset (Meyer XVI⁶) 1906; Holtzmann-Bauer (Hand-Commentar IV², 2) 1908; Swete, The Apocalypse of Saint John, London 1909; J. Weiß-Heitmüller (J. Weiß-Bousset IV³ 229 ff).

156. Die Geheime Offenbarung ist das einzige prophetische Buch des NT. Sie geht von der Gegenwart aus und schaut in gewaltigen Bildern den Kampf zwischen dem Gottesreich und den gottfeindlichen Mächten bis zum Weltgericht. Die Anordnung des Stoffes ist im einzelnen schwer zu durchschauen, wenn auch gewisse Grundgedanken und leitende Gesichtspunkte der Form deutlich hervortreten. Jedenfalls sind die einzelnen Bilder nicht immer als zeitlich aufeinanderfolgende Akte zu verstehen, sondern sie stehen vielfach zueinander im Verhältnis der Einleitung und Vorbereitung zur Ausführung.

Der Inhalt läßt sich etwa in folgende Gruppen zusammenfassen:

Der Eingang gibt den Ursprung, die Bedeutung, die Widmung und das Thema des Buches an (1, 1—8).

---

der dem hl. Chrysostomus zugeschriebenen Homilie über Mt 21, 23, die den Severian von Gabala zum Verfasser hat, wird die Kanonizität von 2 und 3 Jo bestritten. Vgl. Haidacher, Zeitschr. für kath. Theol. XXXII (1908) 410 ff.

[1] H. e. III, 25, 3.

[2] Hieronymus (De viris ill. 9. 18) würde mißverstanden werden, wenn man sein a plerisque nicht relativ, d. h. für seine Zeit und Kenntnis, nehmen wollte.

[3] Vgl. Poggel 107.

I. Die sieben Sendschreiben (1, 9—3, 22).

Johannes sieht den verklärten Menschensohn. Er steht inmitten von sieben goldenen Leuchtern, hält in der Rechten sieben Sterne und gibt dem Seher den Auftrag, an die „Engel" von sieben kleinasiatischen Kirchengemeinden mahnende Briefe über ihren geistigen Zustand zu schreiben (1, 9—20): an Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea (2, 1—3, 22).

II. Die sieben Siegel (4, 1—8, 1).

Johannes sieht im Himmel Gott in seiner Herrlichkeit (4, 1—11). In seiner Rechten hält er ein Buch, mit sieben Siegeln verschlossen: Das Buch der göttlichen Ratschlüsse und Gerichte. Niemand ist imstande, die Siegel zu lösen, als nur das verklärte Lamm, dem denn auch von Gott das Buch zur Lösung der Siegel übergeben wird (5, 1—14). Bei der Lösung der vier ersten Siegel erscheinen nacheinander vier Reiter auf weißem, rotem, schwarzem und fahlem Roß (6, 1—18). Bei Lösung des fünften Siegels fordern die Märtyrer die Bestrafung ihrer Verfolger, beim sechsten Siegel treten erschütternde Naturereignisse ein (6, 9—17). Vor Lösung des siebten Siegels werden die Auserwählten gekennzeichnet, um inmitten der vielen Drangsale bewahrt zu bleiben (7, 1—17). Bei der Lösung des siebten Siegels entsteht ehrfurchtsvolles Schweigen (8, 1).

III. Die sieben Posaunen (8, 2—11, 18).

Sieben Engel empfangen von Gott sieben Posaunen, während ein anderer Engel Gott die Gebete der Heiligen darbringt. Sodann stoßen die sieben Engel in die Posaune (8, 2—6). Auf den ersten Posaunenschall verbrennt ein Drittel der Erde, auf den zweiten wird ein Drittel des Meeres zu Blut, auf den dritten verwandelt sich ein Drittel alles Wassers in Wermut, auf den vierten wird ein Drittel der Sterne verfinstert (8, 7—13). Beim fünften Posaunenschall kommen Heuschrecken aus dem Höllengrund (9, 1—12). Der sechste Schall bringt vier Todesengel mit ungeheurem Reiterheer, durch das ein Drittel der Menschheit getötet wird (9, 13—21). Darauf muß der Seher ein von einem andern Engel herbeigebrachtes Buch verschlingen, um weitere Ereignisse zu weissagen. Er verkündet nun die Zertretung des Tempels und der Stadt Jerusalem (10, 1—11, 2). Zwei mit der Weissagungsgabe und der Wundermacht aus-

gerüstete Zeugen werden ermordet, vom Tod auferweckt und in den Himmel erhoben, während ein Erdbeben den zehnten Teil der Stadt zerstört und siebentausend Menschen vernichtet (11, 3—14). Beim siebten Posaunenschall wird im Himmel Gottes Sieg über die Ungerechtigkeit gefeiert (11, 15—18).

IV. Der Kampf zwischen der Kirche und den antichristlichen Mächten (11, 19—14, 20).

Eine neue Gruppe von Visionen zeigt zunächst die Einleitung und Vorbereitung zum Kampf. Am Himmel erscheint ein Weib, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter den Füßen, eine Krone von zwölf Sternen über dem Haupte. Ein Drache stellt dem Weibe nach. Gegen ihn kämpft Michael und überwindet ihn (12, 1—18). Aus dem Meere steigt ein Ungeheuer mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und lästert Gott und alle Heiligen. Aus der Erde steigt ein anderes Tier mit zehn Hörnern und verführt durch Wunderzeichen die Menschen zur Anbetung des Bildes von dem vorigen Tiere (13, 1—18). Inzwischen bereitet sich das Gericht vor. Das Lamm Gottes erscheint in der Umgebung der besiegelten Auserwählten, und je drei Engel verkünden nacheinander die Nähe des Gerichts (14, 1—20).

V. Die Durchführung des Gerichtes über die antichristlichen Mächte (15, 1—20, 15).

Sieben Engel empfangen sieben Zornesschalen, die sie nacheinander auf die Erde ausgießen (15, 1—8). Bei der ersten Zornesschale trifft die Tieranbeter ein böses Geschwür, bei der zweiten verwandelt sich das Meer, bei der dritten alles Wasser in Blut, die vierte bringt Gluthitze, die fünfte Krankheit, bei der sechsten trocknet der Euphrat aus, die siebte schüttet Blitz, Donner, Erdbeben, Hagel aus (16, 1—21).

Einer der Engel zeigt dem Seher die Weltstadt Babylon als große Buhlerin auf den sieben Hügeln. Sie ist vom Blute der Märtyrer berauscht und muß fallen (17, 1—18). Ein zweiter Engel zeigt den bereits erfolgten Sturz an, über den die Erde in Klage (18, 1—24), der Himmel in Jubel ausbricht (19, 1—10).

Jetzt erscheint Christus selbst mit seinen himmlischen Heerscharen zum Kampf gegen das Tier und seinen Lügenpropheten. Beide werden mit ihren Anhängern besiegt, in die Hölle geschleudert und auf tausend Jahre gefesselt (19, 11—20, 6). Nach dieser Ruhezeit erhebt sich Satan nochmals

zum Kampfe gegen die Heiligen, wird aber überwunden und endgültig in die Hölle geschleudert (20, 7—10). Darauf folgt die Auferstehung der Toten und das Endgericht (20, 11—15).

VI. Das Reich Gottes in seiner Herrlichkeit (21, 1—22, 5).

Ein neuer Himmel und eine neue Erde erstehen, das himmlische Jerusalem steigt nieder, Leiden, Tränen, Tod haben aufgehört (21, 1—8). Ein Engel zeigt dem Seher die Herrlichkeit und Glückseligkeit des vollendeten Gottesreiches (21, 9—22, 5).

Zum Schlusse bekräftigt Johannes die Wahrheit der ihm gewordenen Offenbarung (22, 6—17), mahnt zu gläubiger Annahme des Inhalts und fügt einen Segenswunsch hinzu (22, 18—21).

157. Der Verfasser[1] nennt sich wiederholt (1, 1. 4. 9; 22, 8) Johannes,[2] und es entsteht die Frage, ob es der Apostel dieses Namens sei. Eine bejahende Antwort erfordern innere und äußere Gründe. Unter den ersteren ist zunächst das Gewicht, welches der Verfasser auf die Nennung seines Namens als eines erprobten Zeugen legt, zu beachten.[3] Sodann zeugt die Mahnung an die „Engel"[4] der sieben Gemeinden (2, 1 ff) für die apostolische Autorität des Verfassers. Auch beobachten wir, daß der Inhalt des Buches zu dem für Christus eifernden Zebedäiden paßt, daß zwischen Apokalypse und Evangelium manche auffallende

---

[1] Vgl. besonders Allo, L'auteur de l'apocalypse, in: Revue biblique 1917, 321—375; ders., Saint Jean. L'apocalypse S. CLXXI ff.

[2] In einem prophetischen Buche ist diese Abweichung von der Art des Jo, die eigene Person in den Hintergrund treten zu lassen, nicht auffällig. Vgl. Belser, Einleitung[2] 361 f; Rohr, Die geheime Offb und die Zukunftserwartungen des Urchristentums, in: Bibl. Zeitfragen IV, 5 (Münster i. W. 1911) 5.

[3] Daß der Verfasser aber 18, 20 und 21, 14, wo er von den Aposteln als einem Stande in der Kirche und von ihrer bedeutungsvollen Zwölfzahl redet, sich in Gegensatz zu ihnen stelle und somit davon ausschließe (Harnack, Die Chronologie I 675), ist unzutreffend. Auch ein Zugehöriger zu einem geschlossenen Kollegium darf doch gewiß über dies Kollegium und seine Aufgabe reden, ohne besonders hervorheben zu müssen, daß er selbst auch ein Mitglied davon sei. Das gilt auch gegen Clemen, Die Entstehung des Jo 412. Merkwürdig ist die weitere Behauptung von Clemen: „Noch weniger ist die Christologie des Buches, in der Prädikate wie ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (1, 17; 2, 8; 22, 13), τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (ebd.), die sonst (1, 8) Gott beigelegt werden, auf Jesus übertragen werden, im Munde eines Jüngers dessen denkbar." Das ist umgekehrt echt johanneisch. Vgl. auch Lütgert, Die johanneische Christologie[2], Gütersloh 1916, 239 ff.

[4] Damit sind die Bischöfe gemeint, in denen sich der Geist der Gemeinden verkörpert. Vgl. Rohr, Die apokalyptischen Sendschreiben in ihrer Bedeutung für die Verfassungsgeschichte, in: Theol. Quartalschrift LXXXVIII (1906) 369 ff.

Grundauffassungen gemeinsam sind, daß namentlich auch ein leitender Gedanke sich findet, der einem Hauptgedanken des Evangeliums entspricht. Dies zeigt nämlich das „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt", jenes schildert den Sieg des „Lammes", in dessen Blute die Kleider der Gerechten gewaschen worden sind. Andere Übereinstimmungen sehen wir 22, 1. 17 und Jo 7, 37 f in den Reden vom lebendigen Wasser, und in dem nur in dem Ev (1, 1. 14), dem ersten Briefe (1, 1) und der Offb (19, 13) sich findenden Begriffe des Logos. Wie diesem, werden auch dem „Lamme" göttliche Macht und Eigenschaften beigelegt sowie gleiche Namen und Ehren mit Gott zugeteilt (vgl. 5, 8 f. 12 und besonders 13; 7, 17; 21, 22 f). Will man demgegenüber aber sprachliche Verschiedenheiten als Einrede gebrauchen, dann sei darauf verwiesen, daß es umgekehrt auch an sprachlichen und stilistischen Übereinstimmungen keineswegs fehlt,[1] daß aber insbesondere die wesentliche sachliche Verschiedenheit der Offb einerseits und des Ev und der Briefe anderseits auch auf die Form nicht einflußlos geblieben sein kann. Jenes Buch lehnt sich an die Sprache der Propheten an und ist von atl Reminiszenzen durchzogen. Johannes war als Israelit vertraut mit seinen heiligen Urkunden und, wie seine lebendige Messiashoffnung uns annehmen läßt, besonders mit den prophetischen Schriften; außerdem wohl auch mit der jüdischen apokalyptischen Literatur.[2] Der von den Propheten schon

[1] Vgl. Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Gütersloh 1902; Bousset, Die Offenbarung Johannis[6] 177 ff. Radermacher (Ntl Grammatik 183 A. 1) warnt davor, aus den sprachlichen und stilistischen Differenzen „einen Schluß auf verschiedene Autorschaft zu ziehen". Die bessere sprachliche Form des Ev „könnte durch eine literarische Beihilfe erklärt werden". Vgl. oben S. 300 f. Allo (L'auteur de l'apocalypse 373 f; ders., Saint Jean. L'apocalypse S. CCXI f) möchte lieber an die schwierigen Verhältnisse denken, unter denen Johannes auf Patmos als Verbannter arbeiten mußte und die einen besonderen Sprachcharakter in der Offb unmöglich machten, während Johannes das Ev später in aller Ruhe geschrieben hat.

[2] Vgl. Schlatter, Das AT in der johanneischen Apokalypse, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XVI, 6, Gütersloh 1912. Mit großer Gelehrsamkeit hat besonders Bousset die Verarbeitung jüdisch-apokalyptischer Stoffe nachzuweisen gesucht. So wird auch manches mythologische Material auf dem Wege des Judentums eingeführt, oft in starker Übertreibung (z. B. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, Göttingen 1903, 38 ff). An sich ist es nicht auffallend, wenn Johannes bei seinen Bildern sich gegebener Stoffe bedient hat. Gegen Übertreibungen vgl. etwa Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe, in: Ntl Abhandlungen II, 1—2 (Münster i. W. 1910) 118 ff. Starke Beeinflussung durch hellenistische Astrologie will F. Boll (*ΣΤΟΙΧΕΙΑ*, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, Heft 1, Leipzig u. Berlin 1914) wahrscheinlich machen. Zur Vorsicht mahnt Clemen, Bolls Studien zur Offenbarung Johannis, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XVIII (1915) 26—43.

beschriebene Kampf gegen jede wider Gott sich auflehnende Macht und der von ihnen geschilderte Sieg des Herrn durch den Messias ist auch der wesentliche Inhalt der Offb. In ihr redet derselbe prophetische Geist,[1] der auch durch die Propheten gesprochen hat. Was diese in Bildern und Visionen in der Ferne geschaut, das ist in der nun eingetretenen letzten Zeit (10, 6. 7) nahe gerückt und in bestimmteren Zügen erkennbar. Weil die ntl Weissagung über das „Lamm" und sein Reich in Verfolgungen, Sieg und Triumph die Fortsetzung und Vollendung der atl Prophetien ist, darum ist ein enger Anschluß an diese gegeben.[2] Und der Zebedäide, der fromme und eifrige Israelit, ist ein geeignetes menschliches Instrument für den offenbarenden Geist Gottes. Doch ist es nicht mehr jener Israelit, welcher von engherzigen jüdischen Anschauungen erfüllt ist, sondern der, welcher mit der Klarheit des vierten Evangelisten das Judentum seiner Zeit beurteilt. Es ist jenes Judentum, an dem die früheren strafenden Heimsuchungen spurlos vorübergegangen sind (9, 20 f), und das deshalb für das Gericht, welches in der Zerstörung Jerusalems seinen Höhepunkt erreicht hatte, reif geworden war. Es handelte sich um die gleiche Verstocktheit des Volkes, infolge derer einst der Herr

---

[1] Der Verf. ist sich bewußt, christlicher Prophet zu sein. Vgl. 1, 3; 10, 11; 22, 7 ff.

[2] Die in der Offb fortlaufende atl Strömung und die Anklänge an die jüdische Apokalyptik haben die Veranlassung und das Material abgeben müssen, um die Einheitlichkeit des Buches zu negieren. Insbesondere nahm Vischer (Die Offb Johannes, Leipzig 1886) eine jüdische Grundlage an, worin ihm heute in irgendeiner Form vielfach zugestimmt wird. Spitta (Die Offb des Johannes, Halle 1889), welcher die Gliederung in eine von Markus herstammende christliche Urapokalypse und zwei jüdische Quellen vorgenommen hat, ist durch Paul Schmidt (Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, Freiburg 1891) noch überholt worden. Mehrere Verfasser nimmt Völter bei der Offb an (vgl. oben S. 16). J. Weiß (Die Offb des Johannes, Göttingen 1904) denkt an einen Redaktor aus der Zeit Domitians, der zwei Apokalypsen zusammengearbeitet hat: eine vom Presbyter Johannes herstammende und eine jüdische aus der Zeit um 70. Vgl. dagegen Rohr, Schichten in der Apokalypse, in: Theol. Quartalschrift LXXXIX (1907) 321 ff. Gegen Völter vgl. Rohr, Die Einheitlichkeit der Apokalypse, ebd. 1906, 497 ff. Auch Bousset (oben S. 373 A. 2) vertritt die Einheitlichkeit in dem Sinne, daß der Verf. in apokalyptischen Vorstellungen lebte und sie verwertete; ebenso Swete, Apocalypse, London 1909. A. Meyer (Theol. Rundschau X [1907] 131) sagt gegen Völter: „Gewagt und gewaltsam bleiben diese Bücherrekonstruktionen, diese Versaussonderungen, diese Zeitberechnungen und Verfasserangaben." Vgl. auch Kohlhofer, Die Einheit der Apokalypse, in: BSt VII 4, 1902; ders., Die eschatologische Inhaltseinheit der Apokalypse, in: BZ X (1912) 46—61. 168—181. Rohr, Die Geheime Offenbarung 11 ff; Allo, La structure de l'apocalypse de s. Jean, in: Revue biblique. Nouv. série VIII (1911) 481—501; ders., Saint Jean. L'apocalypse S. LXIX ff.

das drohende Wort ausgesprochen hat: „Ihr werdet in euren Sünden sterben."[1]

Die ältesten Zeugen für den johanneischen Ursprung und inspirierten Charakter führen uns nach Kleinasien, in die Heimat des Verfassers und jener Bischöfe, an die er sich zunächst wendet. An erster Stelle ist nach der Vorrede des Andreas von Cäsarea zu seinem Kommentar über die Offb Papias[2] zu nennen. Justinus führt sie an und nennt den Apostel Johannes als ihren Verfasser.[3] Von Melito von Sardes wird berichtet, daß er *περὶ . . . καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* geschrieben habe,[4] und von Apollonius (gegen Ende des 2. Jahrhunderts wohl Bischof von Ephesus), daß er sich gegen die Montanisten der Offb bedient habe.[5] Dionysius von Korinth spielt auf Offb 22, 18 an,[6] und im Pastor des Hermas finden sich nicht unwahrscheinlich Entlehnungen.[7] Ebenso kennen sie die altlateinische Übersetzung und das Muratorische Fragment. Dem Apostel Johannes schreiben sie ferner Irenäus[8] und Tertullian[9] zu. Im Verein mit dem letzteren darf auch Cyprian, der von der Offb sonst Gebrauch macht,[10] als Zeuge für ihr Ansehen genannt werden. Neben Papias und Irenäus wird von Andreas von Cäsarea auch Hippolyt genannt, der sie verteidigt und namentlich in seinem Traktate De antichristo davon Gebrauch gemacht hat.[11] Für Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Innocenz I,

---

[1] Vgl. oben S. 280. 289 ff; 301 das Urteil von Harnack, das er in: Die Mission I[3] 81 wiederholt: Man dürfe dem Verf. des Ev „auch jenes Buch vindizieren, welches sieben Briefe und die christliche Bearbeitung einer (oder mehrerer) jüdischer Apokalypsen enthält — die Offenbarung Jo".

[2] Bei Funk, Patr. apost. I[2] 362: *Περὶ μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου (τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* scil.) *περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων . . . Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον.* Auch andere Momente beweisen, daß Papias den apostolischen Ursprung der Offb kennt. Vgl. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei 29.

[3] Dial. c. Tryph. 81, 14 ff. Vgl. Eusebius, H. e. IV, 18, 8, der dasselbe von Justinus berichtet.

[4] Bei Eusebius, H. e. IV, 26, 2.

[5] Bei Eusebius, H. e. V, 18, 14.

[6] Bei Eusebius, H. e. IV, 23, 12.

[7] Vgl. Vis. IV, 2, 1 und Offb 21, 2; Sim. VIII, 2, 3; 7, 1; 10, 3 und Offb 3, 4. 5. 18.

[8] Vgl. Adv. haer. V, 30, 3; ferner IV, 20, 11; V, 26, 1. In dem Schreiben der Kirchen von Lyon und Vienne (bei Eusebius, H. e. V, 1, 58) wird Offb 22, 11 als *γραφή* zitiert.

[9] De praescr. 33; contra Marc. III, 14. 24; IV, 5.

[10] Ep. 26, 4 und 63, 12; de bono patient. 13. 24; de exhort. mart. 11.

[11] Siehe Zahn, GK I, 1, 222. Unter den auf der Kathedra des Hippolyt verzeichneten Schriften hat eine den Titel *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννου εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.*

Epiphanius steht der apostolische und inspirierte Ursprung fest. Daß sie dem alexandrinischen Kanon angehörte, sagen uns Klemens von Alexandrien,[1] Origenes[2] und Athanasius.[3]

Ein Schwanken nehmen wir in Syrien wahr. Zwar berichtet Eusebius[4] über Theophilus von Antiochien, daß er sich der Offb bedient habe, und auch bei Ephrem[5] nehmen wir dies wahr; aber sowohl in der Peschittha als der Philoxeniana fehlt sie. In den Kanon der Gemeinden Palästinas wurde sie ebenfalls nicht aufgenommen, wie wir durch Cyrill von Jerusalem[6] erfahren.

In dem Kampfe mit einem roh-sinnlichen Chiliasmus, zu dessen Gunsten man sich auf die Offb stützen wollte,[7] ward ihr kanonischer Charakter und apostolischer Ursprung bestritten, ja man ging so weit, sie für eine Fälschung des Cerinth, der ebenfalls einem solchen Chiliasmus huldigte, zu halten.[8] So nahm Gaius, welcher in Rom eine Disputation mit Proklus, einem Anhänger der chiliastisch denkenden Montanisten durchgefochten hat, sicher eine ablehnende Haltung gegen die Offb ein.[9] Von den „Alogern",[10] welche in ihrer Opposition zu den Montanisten sämtliche johanneische Schriften verwarfen, wissen wir bestimmt, daß sie auch die Offb für ein Werk des Cerinth erachteten. Doch geschah dies nur auf Grund ihrer eigenen Kritik, und nicht auf Traditions-

---

[1] Vgl. besonders Strom. VI, 13, 106; Paedag. II, 10, 108.

[2] Vgl. In Io t. I, 1. 6. 14 (*ἐν τῇ ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης*); 23 (*ἐν τῇ Ἰωάννου ἀποκαλύψει*) und zahlreiche Zitate. Neuerdings glaubt man sogar (vgl. Diobouniotis und Harnack, Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, in: TU XXXVIII, 3, 1911) Fragmente eines Kommentars des Origenes gefunden zu haben. Doch ist dies fraglich. Vgl. Diekamp, Theolog. Revue XI (1912) 51 ff.

[3] Ep. fest. 39 zählt zu den Homologumena auch die Offb.

[4] H. e. IV, 24, 1: *ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις.* Vgl. Theophilus, Ad Autol. II, 28 und Offb 12, 3.

[5] Vgl. Bauer, Der Apostolos der Syrer 70 ff.

[6] Catech. IV, 36 fehlt die Offb unter den aufgezählten neutestamentlichen Büchern.

[7] Vgl. über den angeblichen Chiliasmus in Offb 20 gegenüber den heutigen Adventisten Heer in: Aus Bibel und Seelsorge, Freiburg 1919, 69—107. Vgl. besonders Allo, L'apocalypse et l'époque de la parousie, in: Revue biblique 1915, 393—455, besonders 417 ff; ders. Saint Jean. L'apocalypse S. XCVII ff. 292 ff.

[8] Vgl. Eusebius, H. e. VII, 25, 2 ff.

[9] Eusebius, H. e. III, 28, 2. Diese nicht ganz klaren Worte werden durch die 1888 entdeckten syrischen Fragmente von Hippolyts *Κεφάλαια κατὰ Γαΐου* (Hermathena VI 411 ff; syrisch mit griechischer Übersetzung abgedruckt bei Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei 36 f) bestätigt.

[10] So nennt sie Epiphanius, Haer. LI. Schwartz 30 ff will sie in scharfsinniger Untersuchung mit Gaius identifizieren. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ [Tübingen 1909] 708 A. 1) widerspricht aber.

nachrichten hin. Auch der Hauptgegner des apostolischen Ursprunges der Offb, Dionysius von Alexandrien, stützt sich bei seiner Polemik wesentlich auf innere Gründe der Verschiedenheit zwischen dieser und den anderen johanneischen Schriften. Unter die *τινὲς . . . τῶν πρὸ ἡμῶν*, welche sie vor ihm verwarfen, dürfte er auch den Gaius gerechnet haben. Dionysius selbst aber ist weit davon entfernt, das sonst auch nach seinem Urteil so angesehene und lehrreiche Buch für eine Fälschung des Cerinth zu erachten, er hält es für das Werk eines anderen Johannes.[1] In der antiochenischen Schule dauerte die Zurückhaltung gegen die Offb noch bis über Chrysostomus hinaus;[2] doch verstummte auch hier allmählich der Widerstand.

Eusebius konnte somit die Offb nicht einfach zu den Homologumena rechnen, und er muß es dem Urteile der einzelnen überlassen, sie einer von seinen Kategorien beizuzählen.[3] Er selbst verwertet die Offb, hat aber doch seine Bedenken und trägt schließlich der ausgezeichneten uralten Bezeugung Rechnung, wenn er[4] die Aufzählung der Homologumena mit den Worten schließt: *Ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, . . . καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις.*

158. Die Entstehungszeit der Offb festzustellen, ermöglicht eine sehr bestimmte Angabe von Irenäus. Sie lautet: *Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.*[5] Danach ist sie zwischen die Jahre 93 und 96 zu setzen, und zwar in die Zeit der Verbannung auf die Insel Patmos (Offb 1, 9). Dieses Zeugnis[6] ist durchaus glaubwürdig, zumal es mit dem

---

[1] Bei Eusebius, H. e. VII, 25, 1 ff.

[2] Vgl. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule, Weißenburg 1866, 90.

[3] H. e. III, 25, 4, wo es von den *νόθοι* heißt: *ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη· ἤν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις.*

[4] H. e. III, 25, 2. Vgl. unten S. 400.

[5] Adv. haer. V, 30, 3; bei Eusebius, H. e. V, 8, 6. Der Versuch von F. H. Chase (The date of the Apocalypse: The evidence of Irenaeus, in: The journal of theological studies VIII [1907] 431—435), das *ἑωράθη* auf die Person des Johannes zu beziehen und damit das Zeugnis des Irenäus für die Abfassungszeit der Offb zu entwerten, ist gekünstelt. Vgl. Allo, Saint Jean. L'apocalypse S. CCIV.

[6] Die Angabe des Muratorischen Fragmentes (Zeile 47—50): Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens praecessoris [wörtlich: prodecessuris] sui Iohannis ordinem, non nisi nominatim septem ecclesiis scribat etc., ist zwar nicht ganz klar, soll aber jedenfalls nicht besagen, daß die Offb vor den paulinischen Briefen geschrieben sei. Johannes ist nur in der Apostel-

Bewußtsein der Sicherheit abgelegt ist. Und es ist um so wertvoller, als alle Zeitbestimmungen, die sich auf Ausdeutungen von Einzelheiten und Beziehungen zu bestimmten historischen Personen oder Ereignissen zu stützen suchen, versagen, wie das auch aus der Mannigfaltigkeit der dabei aufgetauchten Meinungen erhellt.[1] Da aber die Offb nach der Art der Propheten in ihr Zukunftsbild von der Kirche auch Züge aus der Zeitgeschichte aufgenommen hat, läßt sich ein gewisses Urteil über sie gewinnen. Die Irrlehren sind zum Teil dieselben (2, 8. 9. 15), welche auch im Ev bekämpft werden. Der Untergang Jerusalems, welcher mit eschatologischen Zügen verbunden erscheint, ist der Spiegel der weiteren Strafgerichte, die das ungläubige Judentum treffen werden, nachdem es durch die bisherigen Heimsuchungen nicht gebessert worden ist.[2] Auch verfolgt es die Kirche, wodurch wir an die Zeit seiner Wiedererstarkung, die der Entstehung des Jo vorausging, erinnert werden.[3] Die prophetische Schilderung der Verfolgungen durch die Heidenwelt finden nicht nur in Neros, sondern besser noch in des Domitian Zeit einen zeitgeschichtlichen Hintergrund; insbesondere gilt dies, wenn man an den lebhaften Betrieb des Kaiserkultes unter Domitian denkt und 13, 1 ff; 14, 9; 20, 4 damit in Zusammenhang bringt.[4] Gerade die Schreiben an die sieben Gemeinden am Anfang des Buches erklären sich am besten aus der späteren Zeit gegen Ende des Jahrhunderts.

159. Die Evangelien haben uns ein Bild Jesu, wie er einst auf Erden lebte, wirkte, litt und starb und verherrlicht wurde, entworfen. Die Apg und die Briefe haben uns

---

würde Vorgänger des hl. Paulus. Vgl. Jacquier, Le NT I 203. Auch andere Spuren für eine frühere Abfassungszeit sind nicht entscheidend. Vgl. Allo, L'auteur de l'apocalypse 363 ff; ders., Saint Jean. L'apocalypse S. CCIV ff.

[1] Vgl. zu mannigfaltigen anderen Anschauungen über Art und Zeit der Entstehung Jacquier, Histoire III 362 ff; A. Meyer, Theolog. Rundschau X (1907) 126—147. 182—187. Vgl. auch oben S. 374 A. 2. Völter ging anfangs (wie Bruno Bauer) mit dem letzten Teile bis zu Marc Aurels Zeiten (170) herab, bringt jetzt aber die Offb im 1. Jahrhundert an verschiedenen Stellen unter.

[2] Insbesondere beweist 11, 1 ff nicht, daß Jerusalem und sein Tempel noch bestand. Die Redeweise ist hier bildlich. Vgl. Belser, Einleitung[3] 365. 377.

[3] Vgl. oben S. 289 ff.

[4] Vgl. auch die Deutung der apokalyptischen Zahl 616 (666) 13, 18 als *Καῖσαρ θεός* bei Deißmann, Licht vom Osten[2] 208. 258. Es ist nicht notwendig, mit Barth (Einleitung[2] 275 ff) die Entstehung so zu denken, daß der Grundstock der Offb von Johannes unter Nero niedergeschrieben, daß sie aber unter Domitian erweitert und einem größeren Leserkreise zugänglich gemacht wurde.

einen Blick in die erste Entwicklung der Kirche tun lassen und sie in ihren Leiden, aber auch in ihren Siegen gezeigt; sie haben uns ein Bild von ihren Verfolgungen, aber auch von ihrem Wachstum nach außen und innen entworfen. Die Offb endlich enthüllt nach der Art der Propheten, indem sie von ihrer Zeit ausgeht und sich in ergreifenden, mit sittlichem Ernst und strenger Unparteilichkeit gepaarten Worten direkt an die sieben Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea mit ihren Mahnungen wendet, die Zukunft der Kirche in den Grundzügen bis zum Ende der Zeiten.

Das Verständnis der Apokalypse hat im Laufe der Zeiten mannigfaltige, oft recht seltsame Formen angenommen.[1] Schon in der ältesten Zeit hat man die Weissagungen im wesentlichen eschatologisch verstanden, d. h. auf die Endzeit sich beziehend, wobei vielfach der Chiliasmus eine Rolle spielte.[2] Auch in neuerer Zeit wird diese eschatologische Deutung wiederholt angenommen. Demgegenüber will die kirchengeschichtliche Deutung die einzelnen Perioden der kirchlichen Entwicklung bis zum Weltenende vorhergesagt sein lassen. Im Mittelalter war von Bedeutung die Auffassung des Abtes Joachim von Floris († 1302), der im fünften von den sieben Zeitaltern, in dem er selbst lebte, die Züchtigung der entarteten Christenheit unter dem Bilde des Kampfes gegen Babylon erblickte und für die Zukunft durch das beschauliche Mönchtum das Heil erwartete. Bis ins einzelne durchgeführt wurde diese geschichtliche Ausdeutung von Nikolaus von Lyra († 1340), und Bartholomäus Holzhauser († 1658) berechnete genau das Erscheinen des Antichristes. Auch auf protestantischer Seite fand diese Auffassung großen Anklang, da sie es ihr ermöglichte, im Papsttum den Antichrist zu erblicken. Gegen solche Phantastereien erhob sich naturgemäß bald auch Widerspruch, und man schränkte das kirchengeschichtliche Moment auf die ersten Jahrhunderte der Kirche ein, in denen der Kampf gegen das ungläubige Judentum und die heidnische Weltmacht geschildert sei. Schon mit Kaiser Konstantin soll das tausendjährige Reich begonnen sein (Alcazar S. J. † 1619, ähnlich auch Bossuet † 1704). Noch weiter zurück geht die neuerdings beliebte zeitgeschichtliche Deutung, die den Seher unter apokalyptischen Bildern die Verhältnisse seiner eigenen Zeit schildern lässt. Aus dieser Grund-

---

[1] Vgl. Cornely, Introductio III 721 ff; Bousset, Die Offenbarung Johannis[6] 49 ff; Allo, Saint Jean. L'apocalypse S. CCXVI ff.

[2] Vgl. oben S. 376.

auffassung heraus sind auch die Teilungshypothesen zu verstehen,[1] die die einzelnen Visionen aus verschiedenen Jahrzehnten, teils aus der Zeit eines Nero, teils aus den folgenden Jahrzehnten erklären wollen.

In allen diesen Auffassungen steckt ein richtiger Kern. Der Seher geht tatsächlich von zeitgeschichtlichen Verhältnissen aus; aber er bleibt bei ihnen nicht stehen. In der römischen Weltmacht erblickt er ein Symbol der antichristlichen Mächte, gegen die die Kirche bis zum Ende der Tage zu kämpfen hat. Seit dem Erscheinen des Messias, des „Lammes", sind der Teufel und seine irdischen Helfer grundsätzlich bereits besiegt, aber die Kämpfe gehen bis zum Ende der Welt fort. Es liegen in den aufeinanderfolgenden Visionen keine Abbilder der einzelnen Perioden der Geschichte vor, sondern als Grundgedanke steht, immer unter neuen Gesichtspunkten, die bis zur Parusie fortdauernde, definitive Überwindung des bösen Prinzips durch das gute, göttliche im Vordergrund der gesamten Zeit bis zum Ende. So ist der eschatologische Gedanke in der Apokalypse der entscheidende, aber die Zeit, in der das Drama sich abspielt, hat mit der Schlachtung und Verherrlichung des „Lammes" in der Auferstehung schon begonnen. Bei ihrem Leitgedanken vom Siege des Gottesreiches kann die Geheime Offenbarung trotz aller Schwierigkeit der Einzeldeutung für alle Zeiten, besonders aber für die Leiden und Verfolgungen, ein Buch des Trostes sein.

---

[1] Vgl. oben S. 374 A. 2.

Dritter Teil.

Die Entstehung einer abgeschlossenen Sammlung neutestamentlicher Schriften (Kanon).

Zur Literatur vgl. vor allem Zahn, GK (s. oben S. 17); ders., Grundriß der Geschichte des ntl Kanons[2], Leipzig 1904 (hier auch die wichtigsten Texte zur ältesten Kanongeschichte. Diese sind am besten gesammelt bei E. Preuschen, Analecta II[2] [Zur Kanongeschichte], Tübingen 1910); J. Leipoldt, Geschichte des ntl Kanons I (Die Entstehung) Leipzig, 1907; II (Mittelalter und Neuzeit) 1908 (Sein Maßstab für die kanonische Geltung ist nach I S. V: „Es ist meine feste Überzeugung: Der Grundsatz Luthers ‚Heilige Schrift ist, was Christum treibt' muß den Ausgangspunkt bilden bei allen Forschungen und Urteilen über die Schrift. Dieser Grundsatz, und er allein, wird ebenso den Forderungen evangelischen Christentums, wie den Tatsachen der Vergangenheit gerecht"); E. Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne I (Paris 1911); Dausch, Der Kanon des NT[4], in: Bibl. Zeitfragen I, 5, Münster i. W. 1921; Heigl, Zur Entstehungsgeschichte des NT, in: Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1906, Nr. 32, 33, 34, 35: Hauptsächlich Kritik an Holtzmann, Die Entstehung des NT, Halle 1904 (H. ist typisch für die Auffassung des liberalen Protestantismus: Die Kanonbilduug ist eine religionsgeschichtlich notwendige Tatsache; auf einem gewissen Höhepunkte der Entwicklung verlange die religiöse Gemeinschaft einen Kanon von absoluter Heiligkeit, nachdem der Enthusiasmus der ersten Zeiten geschwunden ist. Taktgefühl soll die Kirche allerdings bei der Auswahl der Schriften bewiesen haben). In ähnlichem Sinne geschrieben sind: Lietzmann, Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift?, Tübingen 1907; Harnack, Das NT um das Jahr 200, Freiburg 1889 (gegen Zahn); ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4] (Tübingen 1909) 372—399; ders., Die Entstehung des NT und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, in: Beiträge zur Einleitung in das NT VI, Leipzig 1914 (vgl. dazu Wohlenberg, Zur Frage nach der Entstehung des NT, in: Theol. Literaturblatt XXXVI [1915] 289—297; Lagrange, Revue biblique 1919, 254—261); Jülicher, Einleitung[6] 417—517.

1. Christus und die Apostel haben sehr oft von atl kanonischen Büchern Gebrauch gemacht, um dadurch ihren eigenen Lehrvortrag zu unterstützen. Dieses Verfahren ruht auf der Voraussetzung, daß diese Schriften untrügliche Quellen der Wahrheit, ja Gottes Wort seien. Wie hätten sie anders als entscheidende Autorität angerufen werden können?

Wiederholt wird ihnen auch ausdrücklich ein inspirierter Charakter zuerkannt.[1]

Aber auch die Verfasser der ntl Bücher sind sich bewußt, unfehlbar die Wahrheit zu lehren. Es fehlt ferner nicht an Aussprüchen, welche eine solche Lehrautorität auf übernatürliche Erleuchtung zurückführen. Das pflegt aber begreiflicherweise in der Regel nur dann ausgesprochen zu werden, wenn ihre Autorität in Frage gezogen oder bestritten wurde.[2] Das Ansehen der Apostel[3] als Lehrer der Gemeinde war übrigens so anerkannt, daß z. B. in Galatien die Judaisten dem hl. Paulus erst den vollen apostolischen Charakter abzusprechen suchten, um dann sein „Evangelium" anfechten zu können. Da nun die Schriften der Apostel demselben Ziele wie ihre Predigt dienten, oder ergänzend und befestigend ihr zur Seite gingen, so mußten sie die gleiche Geltung wie diese erlangen. Indem sich nun mit einer solchen Beurteilung apostolischer Schriften — das Mk und Lk wurden durch Petrus und Paulus in den Augen der Gläubigen gedeckt — noch die Überzeugung verband, daß die atl kanonischen Bücher inspiriert seien, konnte die Zuerkennung eines gleichen Charakters auch bei jenen nicht ausbleiben.

2. Die nämlichen Wege, welche im NT hinsichtlich des AT eingeschlagen sind, wurden in der kirchlichen Überlieferung hinsichtlich beider weiter verfolgt. Frühzeitig wurde den Evv und anderen apostolischen Schriften derselbe Charakter wie den atl kanonischen Büchern teils durch die Art des Gebrauches, teils ausdrücklich durch bestimmte Aussprüche zuerkannt.

Schon der zweite Petrusbrief lehnt sich nicht nur in seinen Ausführungen durch einen größeren Abschnitt an

---

[1] Vgl. die zahlreichen Hinweise auf die Notwendigkeit der Erfüllung von untrüglichen Prophetenworten. Ferner Röm 1, 2 (*ἐν γραφαῖς ἁγίαις*); 15, 4; 2 Tim 3, 16 (*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*); Hebr 1, 1; 3, 7 (*λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) und 10, 15 (*μαρτυρεῖ . . . τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*); Apg 1, 16; Mt 22, 43; 2 Petr 1, 20 f: *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.* Vgl. hierzu Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg 1891, 29 ff.

[2] Vgl. Gal 1, 8 ff. 12; 1 Kor 2, 10. 13 (*ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος*); 7, 40; 14, 37. Ferner Röm 1, 11; Lk 1, 4; Jo 20, 30. 31. An den beiden letzten Stellen ist betont, daß diese Evv die Sicherheit im Glauben fördern wollen. Anderseits zeigt gerade Lk 1, 1 ff, daß menschliche Arbeit und Überlegung sich für den Hagiographen von selbst versteht. Alsdann vgl. die Aussprüche über das Wirken des Hl. Geistes in den Aposteln: Jo 14, 16. 17. 26; 16, 12 ff; auch Lk 10, 16.

[3] Vgl. darüber Harnack, Die Entstehung des NT 31 ff.

den Jud an,[1] sondern verweist auch auf paulinische Briefe, und zwar unter Hervorhebung der dem Bruder Paulus zur Abfassung „verliehenen Weisheit“ (3, 15. 16) und unter Vergleich mit den „übrigen Schriften“ (*τὰς λοιπὰς γραφάς*).[2] Alsdann wissen wir aus der Entstehungsgeschichte der einzelnen ntl Bücher,[3] daß die meisten von den apostolischen Vätern teils berücksichtigt, teils zitiert worden sind. Ja, sie sind von ihnen in derselben Weise wie atl kanonische Bücher, deren Anerkennung als inspirierter Schriften für sie außer Zweifel stand, benutzt worden, um Belehrungen in ihre Worte einzukleiden oder zu begründen. Ein solcher Gebrauch setzt aber bei den Schriftstellern und bei den Lesern die Überzeugung voraus, daß den ntl Schriften dieselbe Autorität wie den atl zukomme. Diese Schlußfolgerung läßt sich auch durch manche Aussprüche apostolischer Väter rechtfertigen.

So führt die Didache[4] nach Mt 22, 37 ff und Mk 12, 30 f in Verbindung mit atl Worten[5] Gebote an und nennt sie den „Weg des Lebens“; weiter stellt sie neben die Propheten die Apostel, die man wie den Herrn selbst aufnehmen solle,[6] und führt das „Evangelium“[7] auf den Herrn zurück: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*, woran sich die Mitteilung des Vaterunser schließt.[8] Der Barnabasbrief[9]

[1] Vgl. oben S. 337 f.

[2] Zu Jud 9, dem Zitat aus der apokryphen Assumptio Mosis, vgl. oben S. 334 und 336 A. 1. Keine nichtkanonische Schrift wird im NT irgendwie ausdrücklich als kanonisch behandelt.

[3] Vgl. im 2. Teil die äußeren Zeugnisse bei den Echtheitsbeweisen zu den einzelnen Büchern.

[4] 1, 2.

[5] Vgl. Funk, Patr. ap. I[2] 3.

[6] 11, 3 ff; 13, 1 ff.

[7] Der Ausdruck *εὐαγγέλιον* bedeutet in der Didache keineswegs nur ein mündlich überliefertes Evangelium; denn der Ausdruck *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (15, 3. 4) weist auf den Besitz eines schriftlichen „Evangeliums“ hin; ebenso die Verbindung von ntl mit atl Zitaten, und das wörtlich genaue Zitat Mt 7, 6 in 9, 5. Vgl. oben S. 195 A. 2 und 4. Das anerkennt auch Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910, 226 f.

[8] 8, 2; vgl. 15, 4. Wenn es 11, 1 heißt: *Καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσατε οὐδὲ διακρινεῖτε*, so kann daraus nicht gefolgert werden (Holtzmann, Einleitung[3] 94), daß in der Didache „von einer bindenden Autorität der Paulusbriefe nicht die Rede sei“, weil 1 Kor 12, 10; 14, 29 *διακρίσεις πνευμάτων* gefordert würden. Es wird nämlich in der Didache vorausgesetzt, daß es sich um einen anerkannt wahren Propheten handle; außerdem werden auch Merkmale angegeben, um die wahren von falschen Propheten zu unterscheiden (11, 8 ff). Ebenso denkt auch Paulus bei jenen Fällen, in denen der Geist erst geprüft werden soll, an solche, bei denen der wahre prophetische Charakter noch nicht feststeht. (Vgl. auch Hermas, Mand. XI).

[9] 5, 9; 8, 3.

sieht in den Aposteln die Verkündiger des „Evangeliums“ und führt in der Art, wie er atl Zitate oft einleitet, mit der Formel *ὡς γέγραπται* die Worte an:[1] *πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* (Mt 22, 14). Und die Worte des Klemens Romanus[2] über den ersten Korintherbrief des hl. Paulus: *Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; ἐπ᾽ ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν* beziehen sich nicht auf eine allgemeine Ausgießung des Geistes über die Kirche. Daran hindert die Stellung, die Klemens den Aposteln zuerkennt.[3] Ebenfalls bemerkt Polykarp über den Apostel Paulus, vor dem er eine ganz besondere Hochachtung hat:[4] *Οὔτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς ... ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς,*[5] *εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.* Ignatius, dem schon eine gewisse Anzahl paulinischer Briefe vorgelegen hat,[6] stellt sein eigenes Ansehen tief unter das der Apostel, besonders des Petrus und Paulus.[7] Er „flieht“ zum „Evangelium“ und zu den Aposteln als seinen letzten und höchsten Autoritäten. Daß er dabei an Schriftwerke gedacht hat, kann daraus geschlossen werden, daß er fortfährt: *καὶ τοὺς προφήτας ἀγαπῶμεν.*[8] Er anerkennt die Beweiskraft des „Evangeliums“ durch seine Berufung darauf, wenngleich er für seine eigene Glaubensüberzeugung keines schriftlichen Dokumentes bedarf.[9] Der sogenannte zweite Klemensbrief zitiert Mt 9, 13 mit mit den Worten: *καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει;*[10] und 8, 5 heißt es:

---

[1] 4, 14.

[2] Ad Cor. 47, 1—3.

[3] Vgl. Ad Cor. 42, 1. 3; 44, 1 über die Apostel als die von Christus eingesetzten Lehrer des Evangeliums.

[4] Ad Phil. 3, 2.

[5] Vielleicht faßt Polykarp die nach Mazedonien gerichteten Briefe (Phil und Thess) in einer Gruppe zusammen. Vgl. oben S. 161 A. 1.

[6] Vgl. Ad Ephes. 12, 2: *ὃς* (scil. *Παῦλος*) *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

[7] Vgl. Ad Ephes. 12, 2; ad Rom. 4, 3; Zahn, GK I, 2, 808 f.

[8] Ad Philad. 5, 1. 2; vgl. ad Smyrn. 5, 1.

[9] Ad Philad. 8, 2: *Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστευω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται.* Und wenn man auch *ἐν τοῖς ἀρχείοις* auf das Alte Testament bezieht, so ist diesem doch das *εὐαγγέλιον* gleichgestellt. Daß es sich aber um das schriftliche Evangelium handelt, zeigt das *γέγραπται*. Es verdient wohl die Übersetzung von Zahn (GK I, 2, 846) den Vorzug: „Wenn ich es nicht in den Urkunden finde, nämlich im Evangelium.“ Vgl. auch Cornely, Introductio I 158 f und M. Rackel, Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien, in: Freiburger theolog. Studien 14, Freiburg 1914, 296 ff.

[10] 2, 4. Vgl. oben S. 197.

λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Allerdings ist es nicht ganz sicher, ob hier Lk 16, 10—12 teilweise etwas frei zitiert wird,[1] oder ob der Verfasser ein apokryphes Wort mit dem biblischen Zitate verbindet. Gewiß ist es wahr, daß Papias dort, wo er über die Entstehung des Mt und noch mehr des Mk sich ausspricht,[2] die menschliche Tätigkeit der Verfasser allein hervorhebt. Allein daraus darf doch nicht gefolgert werden, daß ihm der Gedanke an die Inspiration ganz ferngelegen hätte,[3] zumal er ja nach der Mitteilung des Andreas von Cäsarea doch zu den Zeugen für den inspirierten Charakter der Apokalypse gehört hat.[4] Wenn man alsdann erwägt, daß Papias nicht nur das Mt als τὰ λόγια, sondern auch das Mk (und zwar sowohl die Worte wie Taten Jesu) als λόγια κυριακά bezeichnet, daß er ferner von der mündlichen Überlieferung sagt, er habe sie treu im Gedächtnis bewahrt, um sie seinen Erklärungen einzuflechten (συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις),[5] dann dürfte doch in der Kontroverse, ob λόγια κυριακά im Sinne von geschriebenen Evv[6] oder vom Inhalte der Evv[7] zu nehmen sei, die Entscheidung zugunsten der ersteren Meinung fallen. Daraus ergibt sich als Konsequenz, daß Papias die Evv mit den atl kanonischen Büchern auf eine Linie gestellt hat. Wie sollte er auch, der in den Aposteln und Ältesten die sichersten und unanfechtbaren Bürgen der Wahrheit bei der mündlichen Überlieferung sah,[8] über ihre Schriften anders gedacht haben? Die sichere Irrtumslosigkeit ist aber wenigstens eines der Merkmale des Inspirationsbegriffes.

Der apologetische und polemische Charakter der Schriften des Justinus, besonders der beabsichtigte Nachweis von der Erfüllung der messianischen Weissagungen, bringt es mit sich, daß die Autorität der atl Bücher, hauptsächlich die der Propheten, nachdrücklichst in den Vordergrund gerückt wird.

---

[1] So Funk, Patr. ap. I² 194.

[2] Vgl. oben S. 198 f.

[3] Vgl. Holtzmann, Einleitung³ 95.

[4] Bei Funk, Patr. ap. I² 362; oben S. 375 A. 2.

[5] Wenn dem Papias als eifrigem Forscher nach mündlichen Überlieferungen „das dem lebenden und bleibenden Worte zu Entnehmende nützlicher (μᾶλλον ὠφελεῖν) als das aus den Büchern Entlehnte erschien (bei Eusebius, H. e. III, 39, 4), so ist doch damit die Autorität des letzteren selbst nicht herabgesetzt. Und das um so weniger, als Papias nur seinen Gegensatz zu den Vielrednern und zu solchen Leuten ausspricht, die fremde Gebote mit den von dem Herrn herrührenden verbinden (H. III, 39, 3: τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν).

[6] Vgl. hierzu besonders Funk, Patr. ap. I² 349 f (zu II, 1). Daselbst auch weitere Literatur.

[7] Vgl. hierzu Zahn, GK I, 2, 857 ff; Holtzmann, Einleitung³ 97.

[8] Siehe oben S. 276 das Fragment bei Eusebius, H. e. III, 39.

Aber daraus darf nicht gefolgert werden, daß Justinus den ihm bekannten ntl Schriften, vor allem den Evv, ein solches Ansehen nicht zuerkannt hätte. Dem Juden Tryphon gegenüber[1] bemerkt er gelegentlich, daß dem Apostel Johannes eine „Offenbarung" zuteil geworden sei. Auch glaubte er an eine noch fortdauernde Wirksamkeit des *πνεῦμα προφητικόν*[2] und gibt damit wenigstens noch die Möglichkeit der Entstehung auch von übernatürlich erleuchteten Schriften zu. Mehr Gewicht ist jedoch darauf zu legen, daß er in einer Weise von ntl Büchern Gebrauch macht, welche seine Überzeugung von einer Gleichwertung mit den atl zur Voraussetzung hat. In diesem Bewußtsein verweist er den Tryphon, mit dem er sich sonst in seinen Beweisführungen auf die gemeinsame atl Basis stellt, im Dialog auch einmal mit *καὶ γέγραπται* auf Mt 17, 11. 12 als auf eine entscheidende Autorität.[3] Und Worte des „Erlösers" (Mt 23, 13. 16. 23. 27; Lk 19, 46), die Tryphon aus der Lektüre von Evv kennen gelernt hat, verknüpft Justinus mit prophetischen Aussprüchen.[4] Auch hält er den Brauch in der Gemeinde für berechtigt, die „Denkwürdigkeiten der Apostel", d. i. die „Evangelien", neben die so hochgeschätzten prophetischen Schriften zu stellen und bei dem sonntäglichen Gottesdienste vorzulesen.[5] In besonders unverkennbarer Weise tritt uns die Gleichstellung des NT mit dem AT Apol. I, 33 entgegen. Daselbst zitiert Justinus zum Beweise der Geburt Jesu aus der Jungfrau den Bericht Lk 1, 31 f, bietet das Prophetenwort darüber aber nicht nach Is 7, 14, sondern nach Mt 1, 23, und fährt dann fort: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προδεδηλωμένου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτο γενησόμενον, ὡς προεμηνύομεν, ἔφη.* Es tritt somit die Weissagung als zweite (*καί*) Autorität zur ersten, der evangelischen Erzählung, hinzu.

Mit dem Gesagten ist im wesentlichen gezeigt, daß zu jeder Zeit bis zurück in die der Apostel neben die kanonischen Bücher des AT auch Schriften des NT gestellt und so von rein menschlichen Geistesprodukten unterschieden worden sind. Für die folgende Zeit kann kein Zweifel mehr aufkommen. Es sei noch hingewiesen auf Theophilus von Antiochien,[6] welcher die Verfasser der „heiligen Schriften"

---

[1] Dial. 81.
[2] Apol. I, 6. 13. 23.
[3] 49, 6. Vgl. auch Zahn, GK I, 2, 483. 469 f.
[4] Dial. 18.
[5] Apol. I, 67. Vgl. oben S. 194. 203.
[6] Ad Autol. II, 22.

πάντες οἱ πνευματοφόροι nennt und zu diesen besonders Johannes zählt, ferner atl und ntl Stellen zu demselben Zwecke zitiert, mit der Formel διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἅγιος λόγος einleitet und Röm 7, 7 f als ὁ θεῖος λόγος bezeichnet.[1] Dem Irenäus ist es „derselbe Geist", der in den Propheten und in den Aposteln redet, und zwar auch in ihren Schriften:[2] Evangelium quod tunc praeconaverunt postea per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Tertullian[3] und Klemens von Alexandrien[4] stellen das AT und NT auf eine Stufe.

3. Es darf hier eine Tatsache nicht unerwähnt bleiben, auf die von den Vertretern jener Anschauung, welche die Ausgestaltung eines Inspirationsglaubens erst der Zeit nach Justinus zuweisen will, viel Gewicht gelegt wird. Die Schriften der ersten christlichen Zeit verwerten nämlich im großen und ganzen als Autorität ungleich mehr den Redenden, zumal wenn es sich um Worte Jesu selbst handelte, als die Schrift, welche die Rede enthielt. Man denke etwa an das Wort von Hegesipp:[5] Οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος. Es war das eine Folge davon, daß dem Auftrage des Herrn gemäß, alle Völker zu lehren, das mündliche Wort und nicht die Schrift als erste Vermittlerin der christlichen Wahrheit galt, daß ferner die meisten der ntl Bücher den Charakter von Gelegenheitsschriften trugen; es war sodann ein Fortwirken des Bewußtseins, daß die Kirche und in ihr ein autoritatives Lehramt bestand, noch ehe es ein geschriebenes NT ganz oder zum Teil gab. Haben doch auch die ältesten Väter, wie Klemens, Ignatius, der Verfasser der Didache, u. a. schon zu einer Zeit in ihrer mündlichen Predigt Jesusworte zitiert, da die geschriebenen Evv noch gar nicht vorlagen oder noch nicht verbreitet waren. Aus

[1] Ad Autol. III, 13. 14. Die Antwort, die der Christ Speratus nach der Passio sanctorum Scilitanorum (n. 12) im Jahre 180 dem Prokonsul gibt, lautet nach dem alten Texte: Libri et epistulae Pauli viri iusti (Rauschen, Florilegium patristicum III 105). Ob damit die Paulusbriefe vom Kanon der Hl. Schrift ausgeschlossen sind, wie u. a. Jülicher (Einleitung[6] 447) unter Verwertung des erweiterten griechischen Textes meint, ist mehr als fraglich. Man muß beachten, daß hier ein Christ zu einem Heiden spricht. Außerdem braucht unter den libri nicht die Hl. Schrift verstanden zu werden. Rauschen erklärt die Worte nach Zahn (GK II, 2, 997) so: Praeter alios libros epistulae Pauli, qui iniqui nihil egit.

[2] Adv. haer. III, 21. Vgl. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 60 ff. 130 ff.

[3] Adv. Marc. IV, 1. 5; De praescr. 36. 37 f. Vgl. Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften NTs[6] 333 f.

[4] Vgl. Dausch, Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg 1894, 47 ff.

[5] Bei Eusebius, H. e. IV, 22, 3.

dieser hervortretenden Anerkennung der Autorität der mündlichen Überlieferung darf aber nicht gefolgert werden, daß man erst allmählich den Schriften derselben Lehrer ein gleiches Ansehen zuerkannt habe.[1]

Ebensowenig darf man eine andere Beobachtung übertreiben. Wenn in der ältesten Zeit der evangelische Stoff besonders sehr frei verwertet wurde, so kann man daraus nicht schließen, daß die kanonische Geltung der betreffenden Schriften sich noch nicht herausgebildet hätte.[2] Man braucht damit nur die vielfach sehr freie Verwertung des AT durch die ntl Schriftsteller und die älteste außerkanonische Literatur zu vergleichen. Und auch später — man denke an Origenes — ist die Zitierweise oft noch recht ungenau.[3]

4. Ehe wir dazu übergehen, die Sammlung der ntl Bücher zu verfolgen, müssen wir auf eine andere Überzeugung achten, welche die Bestimmung des Kanonumfanges beeinflussen mußte. Wir wissen besonders aus 1 Kor 12 und 14; 1 Thess 5, 20; Röm 12, 6 von einem Charisma der Prophetie, das in einer übernatürlichen außerordentlichen Lehrgabe bestand und darum auch Laien zuteil werden konnte. Wohl im Anschluß daran hatte der Barnabasbrief von einem Innewohnen und prophetischen Wirken des Hl. Geistes in den Gläubigen[4] gesprochen und Klemens von Rom sich auf den Hl. Geist, durch den er geschrieben habe, berufen.[5] Als eine Folge dieser Anschauung ist es anzusehen, daß der apostolische Ursprung nicht alleiniges Merkmal für die Aufnahme in den Kanon blieb, und daß sein Umfang in manchen Gemeinden auch auf Schriften ausgedehnt wurde, die sich durch das Ansehen der Verfasser und die Übereinstimmung mit dem Glaubensinhalte empfahlen, in späterer Zeit aber nicht als inspiriert galten (z. B. Didache, Barnabasbrief, Pastor des Hermas).[6]

5. Das in der christlichen Kirche seit den Zeiten der Apostel lebende Bewußtsein von einem Unterschiede zwischen

---

[1] Harnack (Die Entstehung des NT 6) nennt die Formel *αἱ γραφαὶ καὶ ὁ κύριος* „die Keimzelle des NT".

[2] So Jülicher, Einleitung[6] 427.

[3] Vgl. Jacquier, Le NT I 10.

[4] 16, 9: *ἐν ἡμῖν προφητεύων.*

[5] Ad Cor. 63, 2: *ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Vgl. hierzu 59, 1: *τοῖς ὑπ' αὐτοῦ* (scil. *Χριστοῦ*) *δι' ἡμῶν εἰρημένοις,* woraus erhellt, daß in der ersten Stelle die Worte *διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* zu dem vorhergehenden *γεγραμμένοις* gehören. Dagegen sind Aussprüche von der allgemeinen Ausgießung des hl. Geistes (Ad Cor. 2, 2; 46, 6; Hermas, Mand. III, 1. 2. 4) nicht hierher zu beziehen.

[6] Vgl. Zahn, Grundriß[2] 22 ff.

rein menschlichen und inspirierten Schriften ist die Voraussetzung für eine Ausscheidung der letzteren und für eine Zusammenfassung zu einer Sammlung, für die später der Name „Kanon" gebraucht wurde.[1] Die Anregung dazu ergab sich folgendermaßen:

Die Sitte der Juden, beim Gottesdienste Abschnitte aus dem Gesetze und den Propheten vorzulesen, haben Christus und die Apostel aufgenommen und in die ersten christlichen Gemeinden verpflanzt.[2] So erklärt sich die Bekanntschaft mit atl Büchern, die auch bei überwiegend heidenchristlichem Leserkreise von den ntl Schriftstellern nicht selten vorausgesetzt werden. Die Erwerbung solcher Kenntnis entsprang auch dem Bedürfnisse der Heidenchristen, da ihnen die Bedeutung des AT für das NT nicht fremd war. Dieses hatte in jenem seine Vorbereitung, jenes in diesem sein Ziel und seine Vollendung. Das hatten Christus und die Apostel auch ausdrücklich ausgesprochen.

Es fragt sich nun, ob man mit den ntl Schriften ebenso verfuhr und ihre Vorlesung mit den gottesdienstlichen Versammlungen verband. Dazu mußten nicht nur die tatsächliche gleiche Wertschätzung mit den atl Büchern, sondern auch die Anregungen führen, welche von den Aposteln selbst ausgingen. So schrieb Paulus 1 Thess 5, 27, daß der Brief „allen Brüdern" vorgelesen werden sollte. „Und wenn der Brief", so der Auftrag Kol 4, 16, „bei euch vorgelesen ist, so sorget, daß er auch in der Gemeinde von Laodizea vor-

---

[1] Die Bedeutung *κανών* = Maßstab, und figürlich Regel bei Klassikern, = Regel, Maß im NT (Gal 6, 16; 2 Kor 10, 13. 15. 16) ist im kirchlichen Sprachgebrauche zunächst beibehalten worden. Chrysostomus (In Phil 3, 16) bestimmt den Begriff *κανών* dahin: *οὔτε πρόθεσιν οὔτε ἀφαίρεσιν δέχεται.* Origenes (De princ. IV, 9) will für die Erklärung der inspirierten Schriften als Maßstab den „Kanon" *τῆς Ἰ. Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας.* Chrysostomus (Hom. 58, 3 in Gn) bringt zum *κανὼν θείας γραφῆς* die *οἰκείους λογισμούς* in Gegensatz. Als Bezeichnung für die Sammlung der inspirierten Bücher findet sich das Wort Kanon erst seit dem 4. Jahrhundert. Bei den Griechen braucht u. a. Athanasius das Wort *κανονιζόμενα* als Gegensatz zu *ἀπόκρυφα* (Epist. fest. 39; bei Zahn, Grundriß² 87, Zeile 14), und vom Hirten des Hermas sagt er (De syn. Nic. 18): *μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος.* Ebenso erklärt der Kanon 59 des Konzils von Laodizea (Zahn, GK II, 1, 202): *τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης* (sc. *βιβλία*). In der lateinischen Kirche brauchen den Begriff häufig Priscillian, Rufin (in seiner Übersetzung des Origenes), ferner der sog. Canon Mommsenianus (vgl. unten S. 401; Zahn, Grundriß² 83: libri canonici). Augustin (Ep. 82, 3) schreibt: solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur. Während in der griechischen Kirche das offizielle Verzeichnis der hl. Schriften Kanon heißt, haben die Lateiner den Ausdruck auch auf die Hl. Schrift selbst übertragen. Vgl. die ausführliche Erörterung des Begriffes bei Zahn, Grundriß² 1—11.

[2] Vgl. Lk 4, 16; Apg 13, 15. 27; 15, 21; 2 Kor 3, 15; 1 Tim 4, 13.

gelesen werde, und den aus Laodizea leset auch ihr!“ Dieselbe Ermahnung, die Briefe des „seligen Paulus“ zu lesen, legt Klemens Romanus den Korinthern ans Herz,[1] und Polykarp schreibt den Philippern:[2] ὃς (*Παῦλος*) *καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴς δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.* Daß dies aber keine unwirksamen Ermahnungen geblieben sind, dürfen wir daraus entnehmen, wie die apostolischen Väter von paulinischen und anderen ntl Schriften Gebrauch machen. Sie setzen eine Vertrautheit damit, und zwar so allgemein, bei ihren Lesern voraus, daß sie aus privater Lektüre allein nicht erklärt werden kann. Darum muß es schon eine hergebrachte Sitte gewesen sein, die Justinus von den sonntäglichen Vorlesungen berichtet:[3] *Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ . . . καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ.*

6. Die gleiche Wertschätzung der atl und ntl Bücher im Verein mit der Tatsache, daß die ersteren zu einer Sammlung zusammengeschlossen waren, mußte dazu führen, daß man auch diese, soweit man in ihren Besitz gelangte, von profanen Schriften unterschied und zu einer Sammlung vereinigte.

Da die Evv und mehrere andere Schreiben an einen größeren Kreis von Gemeinden gerichtet waren, so war außer einer umfassenderen Verbreitung auch die Folge gegeben, daß die nämlichen Gemeinden in den Besitz mehrerer solcher Bücher gelangten. Und weiterhin versteht es sich von selbst, daß die apostolischen Gemeinden aus Verehrung für ihre Gründer lebhaft danach verlangten, deren Schriften zu besitzen.

Die ersten Spuren, daß Gemeinden in den Besitz mehrerer apostolischer Schriften kamen, finden wir in der bekannten Aufforderung an die Kolosser (4, 16) zum Austausch mit den Laodizenern und in den Worten 2 Petr 3, 16: *ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς λαλῶν* (scil. *Παῦλος*), woraus auf eine Sammlung der paulinischen Briefe geschlossen werden darf. Schon aus den Erörterungen über die äußeren Zeugnisse für die Echtheit der einzelnen ntl Schriften wissen wir, wie sehr sie die apostolischen Väter, namentlich Polykarp, und ihre Jünger verwertet haben. Das ist in einer Weise geschehen, die ihre Bekanntschaft bei den Lesern voraussetzt.[4] Was uns aber

[1] Ad Cor. 47, 1.
[2] 3, 2.
[3] Apol. I, 67, 3. 4.
[4] Vgl. auch die ausdrückliche Bezugnahme auf das Wissen der Leser bei Polykarp; mit einem *εἰδότες* verweist er Ad Phil. 1, 3 auf Eph 2, 8. 9; 5, 1 auf Gal 6, 7; 4, 1 auf 1 Tim 6, 7.

dabei hier besonders interessiert, ist der Umstand, daß auf verschiedene Briefe Pauli[1] oder anderer Apostel Bezug genommen wird, und zwar Gemeinden gegenüber, an die sie ursprünglich nicht gerichtet waren. Es muß also in diesen Gemeinden eine Sammlung solcher Schriften vorgenommen worden sein.[2] Auch aus dem Ausdruck bei Klemens von Rom:[3] *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* kann man vielleicht auf eine Sammlung von Paulusbriefen schließen, in der die Korintherbriefe, ebenso wie nach dem Muratorischen Fragmente (Zeile 42), an der Spitze standen.[4] Bekannt ist auch, daß Ignatius vom „Evangelium" als einer Beweisquelle redet.[5] Da aber nur aus den konkreten Verhältnissen heraus von ntl Schriften Gebrauch gemacht ward, so ist der Kreis der tatsächlich zitierten mit dem der als kanonisch anerkannten Bücher nicht zu identifizieren. Dieser kann sehr wohl über jenen noch hinausgegangen sein. Weil ferner Melito von Sardes[6] ausdrücklich von einem „Alten Testamente" redet, kann man folgern, daß er auch die ihm bekannten Bücher des NT als ein zusammengehöriges Ganze angesehen hat, das aus dem gleichen Grunde wie das AT von anderen Schriften auszuscheiden ist.

Bei der Beweisführung für die Echtheit der einzelnen Bücher ist auch vor allem an der Hand von Hippolyts Philosophumena, dann des Tertullian und Irenäus, die Tatsache beobachtet worden, daß bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts hinauf auch Häretiker, namentlich Marcion, Basilides, Valentin, verschiedene ntl Schriften als Autoritäten anerkannt und gebraucht haben. Das Bedürfnis, ihre Lehren urkundlich zu erweisen, hatte nebst Berufung auf unmittelbare Offenbarungen auch eine Fülle apokrypher Schriften gezeitigt. Und während diesen gegenüber die Orthodoxie sich ablehnend verhielt, hat sie hinsichtlich jener mit der Häresie auf gleichem Boden gestanden; sie müssen also unabhängig voneinander ihre gesicherte Überzeugung über die dem AT gleichzustellenden Schriften gehabt haben.

---

[1] Vgl. auch Ignatius, Ad Ephes. 12, 2: *ὃς* (scil. *Παῦλος*) *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

[2] Vgl. analog dazu die Sammlung der Ignatius-Briefe in Philippi, von der Polykarp (Ad Phil. 13, 2) spricht.

[3] Den Wortlaut s. oben S. 384.

[4] So u. a. Hartke, Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe, Dissert. Bonn 1917. Vgl. Knopf, Die apostolischen Väter (Handbuch zum NT. Ergänzungsband), Tübingen 1920, 123.

[5] Ad Philad. 8, 2; oben S. 384 A. 9.

[6] Bei Eusebius, H. e. IV, 26, 13. 14: *μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἐβουλήθης ἀκρίβειαν,* und: *μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία.*

Die Häresie hat weder durch Unterschiebung noch durch Verwerfung bestimmend auf die Kanonbildung eingewirkt. Insbesondere setzt der verstümmelte Kanon Marcions voraus, daß die Kirche einen bestimmten Kanon bereits besaß.[1] Ehe wir nun an eine Darstellung der ältesten uns bekannten abgeschlossenen Canones herantreten, haben wir zu fragen, wie die Sammlungen der ntl Bücher vor sich gingen, welche Gesichtspunkte dabei leitend waren und welche Autoritäten die Entscheidung gaben.

7. Solange es in den Gemeinden außer Zweifel stand, daß ihre Schriften von den anerkannten Lehrern, zumal wenn diese Apostel waren, herrührten, kam ihnen sicher das gleiche Ansehen wie der mündlichen Predigt der Lehrer zu. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß man auch damals schon für das christliche Leben dem lebendigen Worte vor dem geschriebenen einen Vorzug einräumen konnte.[2] Zu dem Merkmale des apostolischen Ursprunges einer Schrift — wie sehr dies anerkannt ward,[3] erhellt auch aus der Tatsache, daß Häretiker ihren apokryphen Machwerken mit Vorliebe den Namen eines Apostels gaben[4] und daß bei Mk und Lk gern auf deren Lehrer Petrus und Paulus verwiesen wurde[5] — trat noch ein anderes. Da die stete mündliche Überlieferung schon einen Besitzstand der Wahrheit gesichert hatte,[6] mußte dieser zu einem Maßstab werden, um in Fällen, wo Zweifel hinsichtlich des Charakters eines Buches angeregt wurden, zu entscheiden. Zu einer solchen Entscheidung aber bedurfte es einer dazu berufenen Autorität. Mit ihr

---

[1] Vgl. Batiffol, Orpheus et l'évangile[2], Paris 1910, 72 ff; Hoh, Die Lehre des Irenäus über das NT 182 ff.

[2] Vgl. oben S. 385 A. 5.

[3] Vgl. Tertullian, Adv. Marc. IV, 2: Evangelicum instrumentum apostolos auctores habere.

[4] Vgl. Eusebius, H. e. III, 25, 6.

[5] Vgl. über Mk die Mitteilung des Papias (oben S. 198) und Irenäus (oben S. 206); über Lk das Muratorische Fragment (oben S. 202), Irenäus u. a. (S. 249).

[6] Darauf ruht Tertullians Beweisverfahren in seiner Schrift De praescriptione. Vgl. Adv. Marc. IV, 2. 5 über die stete Tradition bis zu den Aposteln als Bürgschaft der Wahrheit. Ferner siehe den Bericht des Eusebius (H. e. V, 20, 4 ff) über den Brief des Irenäus an Florinus, dessen Lehren „nicht mit der Kirche" übereinstimmten (*ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφωνά ἐστιν τῇ ἐκκλησίᾳ*) und nicht von den „Ältesten", die noch Jünger der Apostel waren, überliefert worden sind. Besonders eindringlich erinnert Irenäus seinen Freund an den Unterricht, den beide von Polykarp, der den Johannes und andere Augenzeugen der Taten des Herrn gesehen hatte, empfangen haben: *Πολύκαρπος ἀπήγγελλεν πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.* „Dies habe ich auch damals infolge der mir zuteil gewordenen Barmherzigkeit Gottes eifrig gehört und nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen bewahrt, und immer führe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder vor."

waren aber der Regel nach die Bischöfe[1] als die bestellten Lehrer in den Gemeinden ausgestattet. Entscheidend ihre Stimme zu erheben, hatten sie wie zu allen Zeiten in der Kirchengeschichte dann Veranlassung, wenn andere Anschauungen sich einzudrängen suchten oder von Irrlehren vertreten wurden. Darum darf aus dem zeitweiligen Nichtvernehmen jener Stimme, namentlich in der ersten christlichen Zeit, in der am wenigsten ein Bedürfnis dazu vorlag, kein Schluß auf das Nichtvorhandensein dieser Autorität gezogen werden. Als aber die apokryphen Schriften sich mehrten und die Häresie sie sich dienstbar zu machen suchte, als insbesondere der Montanismus die allgemeine Geistesbegabung behauptete, mußten die bestellten Lehrer auf autoritative Entscheidung über den Umfang des Kanons drängen. Insofern haben allerdings die Häresien einen anregenden Einfluß auf die Feststellung des Kanons in der Kirche ausgeübt.

8. In dem Maße ferner, in dem gewisse Kirchen als Mutterkirchen oder durch ihre hervorragenden Bischöfe und Lehrer zu einem besonderen Ansehen gelangten, machte sich auch ihr Einfluß auf die Tochter- oder Nachbargemeinden hinsichtlich der Schriftsammlung geltend. Jene aber, die unter allen den Primat innehatte, übte auch einen allgemein bestimmenden Einfluß aus — doch erst dann, als ein unabweisbares Bedürfnis es erheischte.

Im Laufe der Zeit konnte leicht bei einzelnen Büchern die sichere Kenntnis von dem apostolischen Ursprunge verwischt oder in Frage gezogen werden. Dies gilt namentlich bei jenen Briefen, die an einen Leserkreis gerichtet waren, welcher in seinem geschlossenen Bestande ein Ende gefunden hatte. Das war aber vor allem bei den judenchristlichen Gemeinden der Fall, für die der Jak,[2] Hebr[3] und Jud[4] geschrieben wurden. Daraus erklärt sich auch ihre minder große Verbreitung und eine gewisse Zurückhaltung bei der Aufnahme in den Kanon mancher Kirchen. Wir wissen aus der Geschichte der Entstehung des Hebr, daß tatsächlich Zweifel hinsichtlich seines Ursprunges sich erhoben.[5] Ähnliche Bedenken konnten leicht bei dem 2 Petr entstehen.[6] Und

---

[1] Vgl. auch Holtzmann, Einleitung[3] 122 f: „Aber nur die Träger der Lehrautorität, welche das Erkenntnisprinzip der Tradition handhabten, waren befugt, diejenigen Bücher zu bestimmen, welche als zur Vorlesung im öffentlichen Gemeindegottesdienste zulässig erschienen."

[2] Vgl. oben S. 325.

[3] Vgl. oben S. 165 ff.

[4] Vgl. oben S. 334 f.

[5] Vgl. oben S. 169 f.

[6] Vgl. oben S. 354 f.

beim 2 und 3 Jo[1] trat eine Trübung der Tradition über die Person des „Presbyter" in manchen Gemeinden ein. Diese Erwägung vermag im Zusammenhange mit den persönlichen Adressen der beiden letzteren Schreiben die Nichtaufnahme in die für die gottesdienstlichen Vorlesungen bestimmten Sammlungen zu erklären. Endlich läßt sich zuweilen, wie beim Hebr und besonders bei der Offb, die Zurückhaltung im öffentlichen Gebrauche oder in ihrer Wertschätzung daraus begreifen, daß diese Schriften von Häretikern (den Novatianern und Chiliasten) mißbraucht wurden.[2]

Schließlich darf folgendes nicht übersehen werden: Wenn in einzelnen Gemeinden ein Brief sich nicht im Kanon fand und nicht öffentlich vorgelesen wurde, kann man daraus noch nicht folgern, daß einer solchen Schrift dort auch der inspirierte Charakter nicht zuerkannt worden sei. Wir wissen bereits, daß einige Bücher, namentlich in der alexandrinischen und syrischen Kirche, zwar nicht in die Sammlungen aufgenommen wurden, dennoch aber wie die anderen ntl Schriften, besonders von Origenes und Epiphanius, gebraucht worden sind.[3]

9. Der gelegentliche Gebrauch, den die Kirchenschriftsteller namentlich in den zwei ersten Jahrhunderten von ntl Schriften gemacht haben, kann, wie schon bemerkt,[4] nicht als ausreichender Maßstab dienen, um ihre Anschauungen über die Zahl der Schriften, die sie für kanonisch hielten, zu bestimmen. Aber abgesehen von gewissen Gruppierungen[5] in *τὰ εὐαγγέλια* (oder auch zusammenfassend nur *τὸ εὐαγγέλιον*) und in Briefe, die später auch wieder in paulinische (*ὁ ἀπόστολος*) und „katholische" unterschieden wurden, besitzen wir einige wichtige Urkunden, die von einer absichtlichen Umgrenzung des ntl Kanons berichten.

---

[1] Vgl. oben S. 367 f.
[2] Vgl. oben S. 171 und 376 f.
[3] Vgl. oben S. 330 f. 339. 368.
[4] Oben S. 391.
[5] Es ist jedoch zu beachten, daß sowohl bei der Umfangsbestimmung dieser Gruppen als bei der dafür gebrauchten Bezeichnung ein Schwanken von vornherein noch nicht ausgeschlossen war. Immerhin bleiben es doch Anfänge absichtlicher Zusammenstellungen neutestamentlicher Schriften. Ob Justinus unter seine *εὐαγγέλια* noch nichtkanonische aufgenommen und auch diese gebraucht hat, wird teilweise in Frage gezogen (vgl. oben S. 194. 203 A. 1). Irenäus aber spricht (Adv. haer. III, 11, 8) von dem *τετράμορφον εὐαγγέλιον*, und Tatian hat die erste Harmonisierung unserer vier Evangelien vorgenommen (vgl. oben S. 202). Tertullian unterscheidet ein instrumentum evangelicum (unsere vier Evv) und apostolicum, wozu die Apg, Briefe und Offb gehören (vgl. z. B. Adv. Marc. IV, 2; V, 6: das Lk, insoweit Marcion es annimmt, wird instr. commune genannt; de pud. 12; de resurr. carn. 39).

An der Spitze steht das schon vielfach zitierte sogenannte Muratorische Fragment, welches von L. A. Muratori in der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand gegen Ende des 17. Jahrhunderts gefunden worden ist.[1] Der Sammelcodex, der es enthält, gehört dem 8., das Bruchstück selbst aber dem 2. Jahrhundert an. Es heißt nämlich darin:[2] Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. Da Hermas dem 2. Jahrhundert angehörte, so kann nur Pius I (142—156?) der genannte römische Bischof sein. Eine genaue Fixierung der Abfassungszeit gestattet zwar das Wort nuperrime nicht, doch hindert die Bestimmung temporibus nostris, viel mehr als ein Menschenalter von der Mitte des 2. Jahrhunderts abzugehen.[3] Über den Verfasser und die Heimat des in vulgärem Latein[4] gehaltenen Schriftstückes hat man bis jetzt nur Vermutungen aufstellen können; als wahrscheinlichster Entstehungsort gilt Rom.[5]

Der Anfang des ntl Kanons fehlt. Nach einer Schlußbemerkung über Markus werden die Evv des Lukas und Johannes als 3. und 4. Ev genannt; dabei wird zugleich der Briefe des letzteren gedacht und auf den ersten unter An-

---

[1] Veröffentlicht von Muratori, Antiquitates Italiae medii aevi III (Mediolani 1740) 851—854. Ein Faksimile bietet Tregelles, Canon Muratorius. The earliest catalogue of the books of the New Test., Oxford 1867. Abdruck und Verbesserung des lateinischen Ausdrucks auch bei Zahn, Grundriß[2] 76 ff; Rauschen, Florilegium patristicum III 24—25; Lietzmann, Kleine Texte 1[2], 3—11. Vgl. unten S. 410 ff: Anhang II. Aus der reichen Literatur darüber sei herausgehoben: Hesse, Das Muratorische Fragment, Gießen 1873; Overbeck, Zur Geschichte des Kanons, Chemnitz 1880; G. Kuhn, Das Muratorische Fragment über die Bücher d. NT, Zürich 1892; Zahn, GK II, 1, 1—142; RE IX 796—806; Cornely, Introductio I 167 ff.

[2] Zeile 73—77.

[3] Hesse denkt an die Zeit unmittelbar vor Irenäus, Overbeck an 200—250; Holtzmann an das „letzte Menschenalter des 2. Jahrhunderts", Zahn an 210, Bardenhewer und Jordan um 200; Cornely noch vor dem Jahr 170, Gregory um 170. C. Erbes (Die Zeit des Muratorischen Fragmentes, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXV [1914] 331—362) möchte es um 220 von dem bei Eusebius (H. e. V, 13) erwähnten Rhodon verfaßt sein lassen.

[4] An eine Übersetzung aus dem Griechischen (Hug, Tregelles, Zahn, Robinson, Belser u. a.) oder an Nordafrika als Heimat (Credner) hat man zur Erklärung des sprachlichen Gewandes gedacht.

[5] Chapman (Revue bénédictine XXI [1904] 240 ff. 369 ff; 1905, 62 ff) wollte nachweisen, daß der Kanon aus den Hypotyposen des Klemens von Alexandrien stamme. Vgl. dagegen Harnack, Theolog. Literaturzeitung XXIX (1904) 636 f. Die Möglichkeit der Entstehung in Alexandrien gibt auch Jacquier (Le NT I 200) zu. Ligthfoot und Robinson dachten an Hippolyt, Bartlet an Melito von Sardes. Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II[2] 611.

führung der Anfangsworte Bezug genommen (Zeile 1—34). Danach werden die Apg und dreizehn paulinische Briefe — der Hebr fehlt — (34—63), der Jud und noch zwei Briefe[1] und die Apokalypse des Johannes aufgeführt (68—71). Zu unserem Kanon fehlen also noch der Jak und die beiden Petrusbriefe.[2]

Die Richtschnur, welche für die Aufnahme in den Kanon geltend war, ist ersichtlich. Es sind sowohl der apostolische Ursprung als auch die allgemeine Anerkennung in der katholischen Kirche. So wird der Pastor des Hermas, der zwar lesenswert ist, aber erst der nachapostolischen Zeit angehört, deshalb ausgesondert: Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completo numero, neque inter apostolos in finem temporum potest (77—80). Ebenso werden die unter dem Namen Pauli auftretenden Briefe an die Laodizener und Alexandriner ausgeschlossen, et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest; fel enim cum melle misceri non congruit (65—68). Und am Schlusse (81—85) werden mehrere Schriften, die der Häresie dienen sollten, verworfen. Die bekannte Anschauung von einer weiteren Verleihung des Charismas der Prophetie[3] erklärt es, daß der Verfasser unseres Fragmentes zwar die „Apokalypse des Petrus" aufzunehmen geneigt wäre, aber bemerken muß: quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt (72. 73). Dagegen wird den Briefen an Philemon, Titus und Timotheus, obwohl sie an Privatadressen gerichtet sind, dasselbe Ansehen wie den anderen Paulinen zuerkannt, denn: In honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinationem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt (61—63).

Im wesentlichen stimmt mit dem Muratorischen Fragmente Irenäus überein. Ihm ist das viergestaltige Evangelium[4] maßgebend, das er ebenso wie den Apostolus mit dem AT auf eine Stufe setzt.[5] Über seine Stellung zu einigen kleineren Briefen (Phm, 2 Petr, 3 Jo,[6] Jud, Jak[7]) läßt sich nichts Bestimmtes ausmachen. Sicher hat er auch den Pastor des Hermas als Hl. Schrift zitiert.[8] Daß dem Zeugnis des Irenäus große Wichtigkeit zukommt, wurde früher gezeigt.[9]

---

[1] Vgl. oben S. 367.
[2] Vgl. oben S. 330. 348. 354.
[3] Vgl. oben S. 338 f.
[4] Vgl. oben S. 194.
[5] Adv. haer. II, 43, 2: Neque scriptura aliqua retulit, nec apostolus dicit, nec Dominus docuit.
[6] Vgl. oben S. 367 A. 5.
[7] Vgl. oben S. 330.
[8] Adv. haer. IV, 20, 2.
[9] Vgl. oben S. 206.

Schon wegen der Betonung der Tradition ist es ausgeschlossen, daß zu seiner Zeit erst, etwa im Kampfe gegen Marcion, der ntl Kanon sich gebildet habe.[1]

Wenden wir uns nun zunächst nach Alexandrien. Wenngleich daselbst Klemens eine Inspiration auch für manche nicht biblische, ja für heidnische Schriften zugab,[2] so sah er doch in dem apostolischen Ursprunge und in der kirchlichen Überlieferung Merkmale für die Wertung ntl Schriften als *κυριακαὶ* oder *θεῖαι γραφαί* oder *αἱ βίβλοι αἱ ἅγιαι* oder *ἱερὰ γράμματα*.[3] Hierzu rechnete er die vier und zwar nur unsere vier Evv, die als geschlossene Größe erscheinen und denen er kein anderes als ganz gleichwertig an die Seite setzte.[4] Sie und die paulinischen Briefe schätzte er wie das AT. Dabei trat er für die Echtheit der Pastoralbriefe und des Hebr ein.[5] Nichts steht der Glaubwürdigkeit der Nachricht entgegen, daß er alle sieben katholischen Briefe gekannt und kommentiert habe,[6] zweifellos sieht er Jud, 1 Petr 1 und 2 Jo als kanonische Schriften an. Die Apg und Offb werden von ihm benutzt, doch nicht ausreichend scharf von ähnlichen Schriften unterschieden. Außerdem schätzte und benutzte er noch das Ägypterevangelium[7] und besonders den Barnabas-, ersten Klemensbrief und den Pastor des Hermas, ohne diese jedoch mit den vier Evv und den Paulinen auf eine Stufe zu stellen. Die Didache, die Apokalypse des Petrus und das Kerygma Petri zählte Klemens zu seinem NT.[8]

Für Origenes steht die Urheberschaft des Hl. Geistes bei den „heiligen Büchern" fest: *Διόπερ τοῖς πειθομένοις μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τὰς ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπινοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος*.[9] Merkmale für die Zugehörigkeit zu den „göttlichen Schriften" sind ihm der feststehende

---

[1] Vgl. Camerlynck, Saint Iréné et le canon du NT, Louvain 1896.

[2] Vgl. Dausch, Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg 1894, 50f; ders., Die Schriftinspiration 58.

[3] Belege zu diesen charakteristischen Benennungen bei Dausch, Der neutestamentl. Schriftkanon 49.

[4] Strom. III, 13, 93; vgl. III, 9, 63—66.

[5] Vgl. oben S. 185 und 169.

[6] Vgl. oben S. 331 A. 2.

[7] Doch heißt es Strom. III, 13, 93 dem Ägypterevangelium gegenüber: *ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις*. — Daß die vorübergehende Zulassung des Petrusevangeliums durch Serapion von Antiochien um 200 (vgl. Eusebius, H. e. VI, 12, 2—6) nur eine Ausnahme von der Regel bedeutet, vgl. Zahn, Grundriß[2] 16 f.

[8] Vgl. hierzu Dausch und Kutter, Klemens Alexandrinus und das NT, Gießen 1897, 55 ff. 61 ff, welcher namentlich für eine höhere Wertschätzung der paulinischen Briefe dem Klemens- und Barnabasbriefe gegenüber eintritt.

[9] De princ. IV, 9. Das vierte Buch hat in der Philokalia den Titel: *Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς κτλ.*

apostolische Ursprung[1] und die allgemeine Tradition in der Kirche.[2] Wo diese letztere keine ganz allgemeine ist, aber jenes erste Merkmal für Origenes vorlag, folgt er ihm. So umfaßt denn sein Kanon die vier Evv, und nur diese,[3] die Apg, alle paulinischen Briefe samt dem Hebr, die sieben katholischen Briefe und die Apokalypse des Johannes. Bei jenen Schriften, die er nicht allgemein aufgenommen wußte, nämlich Jak, Jud, 2 und 3 Jo, läßt er anderen die Annahme frei.[4] Keines der beiden Merkmale erkennt er, unter Abweichung von Klemens Alexandrinus, dem *κήρυγμα Πέτρου*[5] und der Apokalypse des Petrus zu. Wohl aber hat er den „Hirten" des Hermas für eine inspirierte Schrift gehalten[6] und den Barnabasbrief einen „katholischen" Brief genannt.[7]

In den Codex Claromontanus (D) ist zwischen den Phm und Hebr ein Katalog atl und ntl Bücher eingetragen.[8] Von den letzteren werden genannt: Mt, Jo, Mk, Lk, die Briefe Pauli an die Röm, 1 u. 2 Kor, Gal, Eph, 1 u. 2 Tim, Tit, Kol, Phm, ferner 1 u. 2 Petr, Jak, 1. 2. 3. Iohannis epistula, Iudae epistula, danach: Barnabae epistula, ferner Iohannis revelatio, Actus apostolorum; endlich Pastor, Actus Pauli und Revelatio Petri. Der Zweck dieser Liste ist, die Stichenzahl der einzelnen Bücher mitzuteilen. Es fehlen aber darin der Phil, die beiden Thess, und aller Wahrscheinlichkeit nach hat das gleiche Geschick auch den Hebr getroffen.[9] Der Katalog ist, wie schon die Anordnung der Schriften zeigt, ein fremdes Stück in D und entstammt einer anderen Urkunde, deren Heimat wohl in Nordafrika oder Südgallien (der lateinischen Sprache halber) zu suchen wäre, wenn nicht die Möglichkeit einer Übersetzung aus dem Griechischen vorläge.[10] Ob des Umfanges des Kanons, den dieser Katalog aufweist, wird er in den Umkreis der alexandrinischen Kirche und in das dritte oder den Anfang des vierten Jahrhunderts verwiesen.[11]

---

[1] Vgl. die Bemerkungen zu Hebr, 2 Petr und 2 und 3 Jo oben S. 169, 355 und 368.

[2] Vgl. In Io t. I, 4: *Τῶν τοίνυν φερομένων γραφῶν καὶ ἐν πάσαις ἐκκλησίαις θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θείων.* Vgl. De princ. IV, 1: *ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν,* und C. Cels. III, 45.

[3] Hom. 1 in Lc: „Die Kirche Gottes billigt nur die vier Evv."

[4] In ep. ad Rom IV, 8; in Mt t. XVII, 30.

[5] Vgl. De princ. praef. 8.

[6] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 477.

[7] C. Cels. I, 63. Vgl. Zahn, Grundriß² 22. 43.

[8] Abgedruckt bei Zahn, Grundriß² 81 f.

[9] Vgl. Zahn, GK II, 1, 169 ff, der sich auch gegen die Hypothese, den im Kataloge genannten Barnabasbrief für den an die Hebräer zu halten (Martianay, Credner, Hilgenfeld, Harnack, Westcott, Kaulen) wendet.

[10] Vgl. Zahn 166.

[11] Vgl. Zahn 171 ff.

Cyrill von Jerusalem bietet in seiner vierten Katechese (etwa 348) auch eine Belehrung über die heiligen Schriften, welche „wir in den Kirchen mit Offenheit lesen (*μετὰ παρρησίας*)“ und welche den Katechumenen als Lektüre und Richtschnur angelegentlich empfohlen werden. Vom NT werden bis auf die Apokalypse des Johannes[1] sämtliche Bücher aufgeführt als *θεόπνευστοι γραφαί;* „alle übrigen“ werden nachdrücklich ausgeschieden. Maßstab aber ist die Lesung in der Kirche: *καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σαυτὸν ἀναγίνωσκε, καθὼς ἤκουσας.* Mehr als dieser von der Kirche gegebenen Richtschnur bedarf der Gläubige, *τέκνον τῆς ἐκκλησίας ὤν,* nicht.[2]

Der ursprüngliche syrische Kanon hat sämtliche katholische Briefe und die Offb ausgeschlossen. Das zeigen uns die sogenannte Doctrina Addaei, ferner ein syrisches Kanonverzeichnis aus der Zeit um 400[3] und die Zitate bei Afrahat. Die Evv sind anfänglich wohl in der Form des Diatessaron verbreitet gewesen, wie überhaupt Tatian für den syrischen Kanon eine wichtige Rolle gespielt hat.[4] Auch die paulinischen Briefe sind von ihm wohl aus Rom mitgebracht worden; den Phm und wohl auch den Hebr hat er nicht in den Kanon aufgenommen. In späterer Zeit war der apokryphe dritte Korintherbrief bei den Syrern weit verbreitet.[5] Den Abschluß der Kanonentwicklung bildete im wesentlichen die Peschittha,[6] bei deren Redaktion griechische Einflüsse maßgebend waren. Durch sie wurde auch die Herrschaft des Diatessaron endgültig beseitigt. In der Peschittha fehlen nur die kleinen katholischen Briefe (2 Petr, 2 und 3 Jo, Jud) und die Offb. Doch wurden später auch diese hinzugefügt.

Eusebius[7] hielt es (um das Jahr 324) für notwendig, einen Katalog der ntl Bücher nach dem Maßstabe der kirchlichen Tradition (*κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν*) zu bieten. Er hatte möglichst nachgeforscht, wie Schriftsteller und Gemeinden sie beurteilten und gebrauchten. Das zusammenfassende Resultat gibt er an der schon wiederholt angeführten

---

[1] Vgl. oben S. 376.
[2] Cat. IV, 36.
[3] Der ntl Text in deutscher Übersetzung bei Zahn, Grundriß[3] 86.
[4] Vgl. oben S. 43 f.
[5] Vgl. P. Vetter, Der apokryphe dritte Kor, Wien 1884; Bauer, Der Apostolos der Syrer 31 ff.
[6] Vgl. oben S. 41 f; Zahn, Das NT Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer, in: Neue kirchl. Zeitschrift 1900, 788—806.
[7] H. e. III, 25.

Stelle,[1] in der er die „heiligen Schriften des NT" in Homologumena und Antilegomena scheidet. Zu jenen zählt er an erster Stelle die vier Evv (*τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν*), die Apg, die Briefe Pauli und je den ersten Brief von Johannes und Petrus, vielleicht (*εἴγε φανείη*) auch die Apokalypse des Johannes, und schließt dann: *καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις.* Unter die *ἀντιλεγόμενα*, mit denen aber gleichwohl „viele" wohlvertraut sind, rechnet er den Jak, Jud, 2 Petr, 2 und 3 Jo. Danach fährt er fort *ἐν τοῖς νόθοις* aufzuzählen: die Acta Pauli, den Pastor des Hermas, die Petrus-Apokalypse, den Barnabasbrief, die Didache und — wiederum *εἰ φανείη* — die Offenbarung des Johannes, die aber von anderen unter die Homologumena versetzt werde, und das Hebräerevangelium. Diese Bücher würden in manchen Gemeinden beim Gottesdienst gebraucht und teilweise auch für kanonisch gehalten. *Ταῦτα δὲ πάντα,* so schließt er, *τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη.* Wenngleich Eusebius zuvor die Notha zusammengefaßt hat, so fallen sie ihm doch nicht schlechthin mit den Antilegomena im engeren Sinne zusammen, sondern nur insofern, als es sich um das Merkmal der Aufnahme handelt; es sind Antilegomena einer schlechteren Sorte. Von ihnen werden die unter dem Namen der Apostel gefertigten häretischen Machwerke gesondert, welche *ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ* zu verwerfen sind.

Im Laufe der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ward die Zahl der Schriften, gegen die man Zurückhaltung beobachtete, immer geringer. In Alexandrien hatte sie schon ganz aufgehört; in den palästinensischen und syrischen Gemeinden ward der Apokalypse,[2] und in Antiochien auch noch dem Jud, 2 Petr, 2 und 3 Jo am längsten die allgemeine Aufnahme versagt; so noch von Chrysostomus.[3] In den metrischen Verzeichnissen des Gregor von Nazianz[4] und Amphilochius von Ikonium[5] gilt es nur hinsichtlich der Apokalypse. Entscheidenden Erfolg hatte Athanasius, der in seinem Osterfestbriefe von Jahre 367 die 27 Schriften

---

[1] Vgl. oben S. 331. 340. 354. 368. 377.

[2] Vgl. oben S. 376.

[3] Vgl. oben S. 377. Die Kritik eines Theodor von Mopsuestia, der sämtliche katholischen Briefe und die Offb verwarf, hat keinen dauernden Erfolg gehabt. Vgl. Zahn, Grundriß[2] 61 f. In der Synopsis des Chrysostomus (vgl. Zahn, GK II, 1, 226 ff), deren Echtheit aber sehr zweifelhaft ist, wird die Apokalypse nicht genannt und heißt es: *τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς.* Nach dieser Ausdrucksweise kennt der Verfasser der Synopsis aber mehr als drei katholische Briefe.

[4] Der Abdruck des metrischen Verzeichnisses bei Zahn, GK II, 1, 217.

[5] Daselbst heißt es von der Apokalypse: *Τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, πλείους δὲ νόθον λέγουσιν* (V. 66 f).

unseres Kanons, und nur sie, als kanonische Autorität hinstellte (*τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*).[1]

Im Abendlande wurde die Offb nur vereinzelt, häufiger der Hebr nicht anerkannt.[2] Aus der afrikanischen Kirche haben wir in dem 1886 zuerst von Mommsen herausgegebenen und daher Canon Mommsenianus[3] genannten Schriftverzeichnis aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts einen Katalog der atl und ntl Bücher, in dem von den letzteren nur Hebr, Jak und Jud fehlen.[4] Hieronymus[5] nahm nach seiner persönlichen Überzeugung, obschon ihm die ablehnende Haltung gegen einzelne Bücher in der morgen- wie abendländischen Kirche bekannt war, unseren ntl Kanon vollständig an. Sein Zeitgenosse Rufin von Aquileja bemerkt nach der Aufzählung aller unserer 27 ntl Schriften: Haec sunt, quae patres intra canonem concluserunt.[6] Denselben Kanon lesen wir bei Augustinus an die 44 Bücher des AT angereiht.[7]

10. Diese Umfangsbeschreibungen des Kanons stützten sich nicht auf eine bindende autoritative Entscheidung, sondern: sicut ex patrum monumentis accepimus.[8] Auch für die bekannte Herstellung der 50 Bibelhandschriften erhielt Eusebius keine Vorschrift, welche Bücher er aufnehmen sollte.

Das Bedürfnis nach einer autoritativen Entscheidung über den Kanon wurde jedoch immer lebhafter gefühlt. Dabei handelte es sich besonders um den Ausschluß nichtkanonischer Schriften. Derartige Versuche sehen wir in Beschlüssen einzelner Provinzialkonzilien, deren Tragweite aber so lange beschränkt blieb, bis auch Rom zu einem gleichen Schritte sich entschloß.

Den Anfang in dieser Richtung machte die Synode von Laodizea (360) mit ihrer Bestimmung im 59. Kanon, nach der nur „kanonische Bücher“ in den Kirchen vorgelesen

---

[1] Kritischer Abdruck des Textes bei Zahn, Grundriß[2] 86 ff. Vgl. ders., Athanasius und der Bibelkanon, Leipzig 1901.

[2] Vgl. oben S. 171, 367 f und 375 f die Einzelheiten über den Hebr, 2 und 3 Jo und die Apokalypse.

[3] Vgl. dazu Zahn, GK II, 1, 143 ff. Abgedruckt in: Grundriß[2] 83 f.

[4] Vgl. zu Jak aber Meinertz, Der Jakobusbrief 144 f.

[5] Vgl. oben S. 172. 368.

[6] Comment. in symbolum apostolorum 37. Außerdem zählt er (38) libri ecclesiastici auf, und zwar im NT den Pastor und die Duae viae, die zwar gelesen werden, aber nicht zu den Glaubensquellen gehören.

[7] De doctr. christ. II, 8, 13. Vgl. hierzu Zahn, GK II, 1, 258 A. 5; 253 A. 1. Vgl. oben S. 172.

[8] Rufinus, a. a. O. 36.

werden sollten.[1] Sodann stellte unter Papst Damasus die Synode zu Rom (382), auf der Hieronymus einen maßgebenden Einfluß ausübte, den Kanon der 27 Schriften auf.[2] Dieser Beschluß ist durch Papst Gelasius (492—496) erweitert worden und unter dem Namen Decretum Gelasianum erhalten.[3] Nicht positiv ist hier der Kanon normiert, sondern es sind auch apokryphe Schriften ausdrücklich aus der Reihe der heiligen Bücher ausgeschlossen.[4] Denselben Weg betraten die afrikanischen Provinzialkonzilien von Hippo[5] (393) und die beiden von Karthago (397 und 419); letztere bestätigten die Beschlüsse des ersteren. Abgesehen von einigen Änderungen in der Reihenfolge der katholischen Briefe ward unser ntl Kanon im Jahre 419 im vollen Umfange normiert, und es hieß: Ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine scripturarum".[6] Das Ziel dabei bestand darin, den Gefahren zu begegnen, die von der Häresie durch Vorlesen apokrypher Schriften drohten.[7] Von einer Bestätigung durch Rom ist nichts bekannt. Als aber Exsuperius, Bischof von Toulouse, sich an Papst Innocenz I um eine Entscheidung über den Kanon wandte, erhielt er unter dem 20. Februar 405 die Antwort Item Novi Testamenti: Evangeliorum libri IV, Pauli apostoli epistolae XIV, epistolae Ioannis III, epistolae Petri II, epistola

---

[1] *Λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.* Bei Zahn, GK II, 1, 202. Und wenn auch das darangeschlossene Verzeichnis der Bücher nicht echt ist, so gehört es doch einer frühen Zeit an, da die Apokalypse darin noch fehlt. Vgl. Zahn 197 ff.

[2] Vgl. oben S. 369. Der Wortlaut des Beschlusses bei Zahn, Grundriß² 84 f.

[3] Nach E. v. Dobschütz (Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. In kritischem Text herausgegeben und untersucht, in: TU 38, 4, 1912) ist das ganze Dekret eine Privatarbeit aus dem 6. Jahrhundert. Dagegen will Chapman (Revue bénédictine 1913, 187 ff. 315 ff.) nur den Namen des Papstes Hormisdas (514—523) als ohne inneren Zusammenhang mit dem Dekrete stehend anerkennen.

[4] Vereinzelt sind solche Bücher verwertet worden, z. B. von Priscillian.

[5] Von den Verhandlungen und Beschlüssen dieses Konzils besitzen wir nur die kurze, von Änderungen nicht freie Zusammenfassung des sogen. Breviarium Hipponense, das für die Synode von Karthago 397 angefertigt worden ist. Weiteres bei Zahn 246 ff.

[6] So das Breviarium Hipponense (bei Zahn 251) und der Beschluß des Konzils von Karthago von 419 (nicht 397). Den Text siehe auch bei Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum¹¹ 42.

[7] So besonders ersichtlich aus Augustinus, Ep. 64, 3 ad Quintianum vom Jahre 401: Vos ipsi prius nolite in scandalum mittere ecclesiam legendo in populis scripturas, quas canon ecclesiasticus non recipit; his enim haeretici et maxime Manichaei solent imperitas mentes evertere, quos in campo vestro libenter latitare audio.

Iudae, epistola Iacobi, Actus apostolorum, Apocalypsis Ioannis. Andere apokryphe Bücher, deren mehrere aufgezählt werden, non solum repudianda verum etiam noveris esse damnanda.[1]

So hatte die Tradition eine Fixierung erhalten, welche sie bis auf vereinzelte Schwankungen[2] für die nächstfolgende Zeit und durch das ganze Mittelalter hindurch maßgebend bleiben ließ. Papst Eugen IV bestimmte in Vereinigung mit dem Konzil von Florenz durch seine Bulle „Cantate Domino" vom 4. Februar 1441 den Kanon des NT in derselben Weise, wie es später das Tridentinum tat. Als jedoch Luther mit dem katholischen Prinzip von der Tradition brach und das subjektive Bewußtsein, ob eine Schrift „Christum treibe", zum Maßstabe für die Kanonizität machte,[3] konnte auf die Dauer die konsequente Entwicklung dieses Grundsatzes, die schließlich zu einer Auflösung des Kanons führen mußte, nicht aufgehalten werden.[4] Für das Konzil von Trient aber wurde der Protestantismus die Veranlassung zur erneuten Bestimmung über den Umfang des ntl Kanons: 4 Evangelia: secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem; Actus Apostolorum a Luca Evangelista conscripti; 14 Epistolae Pauli Apostoli: ad Romanos, 2 ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, 2 ad Thessalonicenses, 2 ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri Apostoli 2, Ioannis Apostoli 3,

---

[1] Denzinger-Bannwart[11] 44; Zahn, GK II, 1, 244 ff.

[2] So scheidet im 6. Jahrhundert Junilius Africanus (vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg 1880, 350 ff) die kanonischen ntl in solche perfectae und mediae auctoritatis und zählt zu den letzteren die Antilegomena. Kosmas Indicopleustes (De topogr. l. VII) verwirft die Apokalypse und die katholischen Briefe (doch zitiert er gelegentlich 1 und 2 Petr mit der Formel: ἐν ταῖς καθολικαῖς; vgl. Meinertz, Der Jakobusbrief 203 A. 1), welche auch von den apostolischen Konstitutionen (II, 57) übergangen werden. Johannes Damascenus († 754) hat zu dem vollständigen ntl Kanon noch die Canones apostolici hinzugenommen. U. a. haben der Codex Fuldensis (vgl. oben S. 63f) und Johannes von Salisbury († 1180) einen Laodizenerbrief als 15. paulinischen aufgenommen (vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I[2] 598 ff). Euthalius, Isidor von Sevilla († 636) und nach diesem Rabanus Maurus († 856) berichten zwar noch über Zweifel, die hinsichtlich der Antilegomena, so des Hebr, erhoben worden sind, teilen sie aber selbst nicht. Ebensowenig kann man es einen Widerspruch gegen den angenommenen Kanon nennen, wenn z. B. Hugo a St. Caro (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) den Pastor als „rezipiert", nicht als „kanonisch" bezeichnet und zu den deuterokanonischen Büchern des AT setzt. Vgl. Jacquier, Le NT I 335 ff.

[3] Daher sein hartes Urteil über manche ntl Schrift, besonders über Jak. Vgl. oben S. 323 A. 4; 331.

[4] Vgl. oben S. 11 ff. Sonst vgl. zur Geschichte des Kanons im Protestantismus besonders Reuß, Geschichte[6] 376 ff; Leipoldt, Geschichte des ntl Kanons II 60 ff; Jacquier, Le NT I 370 ff. 425 ff.

Iacobi Apostoli 1, Iudae Apostoli 1, et Apocalypsis Ioannis Apostoli. Im Anschluß daran heißt es weiter: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit . . . a. s.[1]

---

[1] Sess. IV (vom 8. April 1546): Decretum de canonicis scripturis. Vgl. Vaticanum, Sess. III, Cap. 2 (De revelatione). Denzinger-Bannwart[11] 262. 474 f. Vgl. oben S. 6. 58 f.

Anhang I.

Die neutestamentlichen Apokryphen.[1]

Unter Apokryphen verstehen wir heute meist solche Bücher, die nicht zum Kanon der Hl. Schrift gehören, aber nach ihrem Inhalte oder dem angeblichen Verfasser kanonischen Büchern gleichkommen wollen.[2] Meist verbindet sich mit dem Worte der Begriff des Minderwertigen oder Häretischen. Doch ist wohl zu beachten, daß dies ursprünglich nicht der Fall gewesen ist. Vielmehr ist der Begriff ἀπόκρυφος im patristischen Zeitalter sehr verschieden verstanden worden: vom öffentlichen Gebrauche ausgeschlossen, pseudonym, unterschoben, häretisch.[3]

Die verschiedenartigen apokryphen Schriften können mit einem gemeinsamen Prädikat unmöglich belegt werden. Manche sind frommer Neugierde und der Lust am Fabulieren entsprungen; andere wollen häretische (meist gnostische) Ideen verbreiten. Einige können zuverlässige Traditionen verwerten, die von der Phantasie weiter ausgesponnen worden sind, andere sind das reine Produkt eines phantastischen Verfassers.

Schon auf jüdischem Boden wuchsen derartige Schriften, die sich meist an einen Großen der israelitischen Vergangenheit (Moses, Elias, Baruch, Salomo) anlehnten. Von christlicher Seite wurden sie dann vielfach aufgenommen oder im christlichen Sinne interpoliert (z. B. die Testamente der 12 Patriarchen), ja sogar, meist im gnostischen Sinne, eigens verfaßt (so vielleicht die neuentdeckten Oden Salomos).[4]

---

[1] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 498—622; ders., Patrologie³ 69 ff; Ehrhard, Die altchristl. Literatur 116 ff; Zahn, GK II 565 ff; Belser, Einleitung² 789 ff; Hennecke, Ntl Apokryphen, Tübingen u. Leipzig 1904; ders., Handbuch zu den ntl Apokryphen, ebd. 1904 (Billige [Titel-] Ausgabe 1914); St. Székely, Bibliotheca apocrypha I (Freiburg 1913).

[2] Vgl. Hieronymus, Prologus galeatus: . . . ut scire valeamus quidquid extra hos [nämlich den kanonischen Büchern des AT] est, inter apocrypha esse ponendum.

[3] Vgl. Zahn, GK I, 1, 123 ff; Hennecke, Ntl Apokryphen 3* ff; Handbuch S. VII ff.

[4] Vgl. oben S. 295.

Die eigentlichen ntl Apokryphen stammen naturgemäß ausschließlich aus christlichen Kreisen und lehnen sich in der Form an das ntl Schrifttum an. Demgemäß unterscheidet man gewöhnlich apokryphe Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen. Die Mehrzahl gehört dem 2. oder 3. Jahrhundert an; doch sind sie vielfach nur fragmentarisch und in späteren Bearbeitungen erhalten. Die Papyrusfunde schenken immer wieder neues Material.

1. Die kanonischen Evv berichten die Reden und Taten Jesu. Aber schon Jo 21, 25 erklärt, daß damit das Leben Jesu nicht erschöpft sei. Alle jene Worte des Herrn, die nur die außerevangelische Überlieferung mitteilt, nennen wir Agrapha. Ein solches Agraphon steht schon Apg 20, 35; andere im Kodex D zu Lk 6, 4[1] und zu Mt 20, 28[2] oder im Codex Rehdigeranus (l) zu Lk 12, 49[3]. In der patristischen Literatur finden sich noch viele andere zerstreut. Am vollständigsten sind sie von A. Resch gesammelt worden.[4] Wie viele wirklich auf Jesus zurückgehen, ist schwer zu sagen; die meisten sind jedenfalls erst nachträglich Jesus in den Mund gelegt worden. — Das gilt auch von dem Briefwechsel zwischen dem König Abgar von Edessa und Jesus (Eusebius, H. e. I, 13), der eine große Bedeutung erlangt hat und noch in den letzten Jahren als echt verteidigt worden ist.

2. Die Papyrusfunde haben uns eine Reihe von Aussprüchen Jesu geschenkt, die man gewöhnlich unter dem Namen Logia zusammenfaßt. Es sind meist kurze Sätze, die lose aneinandergereiht wurden. Schon das kleine Fragment aus Faijum mit seiner Parallele zu Mt 26, 30—34; Mk 14, 26—30 ist hier zu nennen.[5] — 1898 veröffentlichten Grenfell und Hunt ein Papyrusblatt mit 6 Sprüchen.[6] Den gnostischen Charakter erkennt man im 4. Logion: „Es spricht Jesus: Wo . . . einer allein ist, da bin ich bei ihm; hebe den Stein auf, und du wirst mich da finden, spalte das Holz,

---

[1] Vgl. unten Tafel 3, Zeile 16—20.

[2] Vgl. Vogels in: BZ XII (1914) 369—390.

[3] Vgl. Sickenberger in: Theol. Revue XIV (1915) 112.

[4] Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente gesammelt und untersucht[2], in: TU, Neue Folge XV, 3. 4. 1906. Vgl. dazu Ropes, Die Sprüche Jesu, in: TU XIV, 2, 1896. Ausgewählte Sammlung bei Klostermann, Apocrypha III, in: Kleine Texte 11, Bonn 1904; Preuschen, Antilegomena[2] 26 ff. Vgl. J. Stiglmayr, Die Agrapha bei Makarius von Ägypten, in: Theologie und Glaube V (1913) 634—641; Holzmeister, Unbeachtete patristische Agrapha, in: Zeitschr. f. kathol. Theologie 1914, 113—143; 1915, 98—118.

[5] Vgl. oben S. 255. Abgedruckt bei Klostermann, Apocrypha II, in: Kleine Texte 8, 1904; Preuschen, Antilegomena[2] 22.

[6] The Oxyrhynchus Papyri I (London 1898). Abgedruckt bei Klostermann, Apocrypha II 11 f; Preuschen, Antilegomena[2] 22 ff.

und ich bin da." — 1904 wurden weitere Sprüche herausgegeben, die aber so verstümmelt sind, daß die Lesart mit Sicherheit nicht festzustellen ist.[1] — Die Freer-Hs bot die Erweiterung des Markusschlusses durch ein Wort des Auferstandenen.[2] — Der interessanteste Fund ist 1907 veröffentlicht worden[3] und enthält ein Gespräch Jesu mit einem Pharisäer über levitische und innere Reinheit. Woher alle diese Logia stammen, ist nicht zu erweisen. Man hat an Fragmente der verschiedensten apokryphen Evv gedacht. Doch ist man nirgends über tastende Versuche hinausgekommen.

3. Die apokryphen Evangelien behandeln mit Vorliebe jene Zeit aus dem Leben Jesu, aus der die kanonischen Evv am wenigsten berichten: die Zeit der Kindheit und die Tage nach der Auferstehung.[4] In letzterer Zeit konnten am besten Geheimlehren des Auferstandenen untergebracht werden, und darum verlängerte man die Zeit seines Aufenthaltes auf Erden bis 18 Monate, ja bis 11 Jahre (so die Pistis Sophia, eine gnostische Schrift aus dem 3. Jahrhundert). Von den ältesten apokryphen Evv haben sich eine Reihe von Fragmenten bei Kirchenvätern erhalten.[5] Das Hebräerevangelium ist in Anlehnung an das aramäische Mt entstanden und wurde von den Nazaräern gebraucht. Wenn bei Ignatius (Ad Smyrn. 3) bereits ein Zitat vorliegt, muß es dem 1. Jahrhundert angehören; spätestens ist es um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden.[6] Etwas später ist das von Origenes zitierte Ebionitenev oder das Ev der 12 (Apostel) anzusetzen. Aus dem um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen Ägypterev zitiert Klemens von Alexandrien ein Gespräch Jesu mit Salome. Während dieses Apokryph in Ägypten eine Rolle gespielt hat, erschien etwa um die gleiche Zeit in Antiochien das doketisch-gnostische Petrusev. Ein größeres Fragment ist von Bouriant in Akhmim gefunden und 1892 herausgegeben worden. Es enthält die Leidens- und Auferstehungsgeschichte.[7] Eine Reihe von anderen Evv kennen

---

[1] The Oxyrhynchus Papyri IV (1904). Vgl. Klostermann, Apocrypha III 17 ff; Deißmann, Licht vom Osten[2] 327 ff.

[2] Vgl. oben S. 242 f.

[3] The Oxyrh. Papyri V (1907). Vgl. Swete, Zwei neue Evangelienfragmente, in: Kleine Texte 31 (1908) 3 ff.

[4] Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl Apokryphen, Tübingen 1909.

[5] Gesammelt u. a. bei Preuschen, Antilegomena[2] 2 ff; Klostermann, Apocrypha I und II; in deutscher Übersetzung bei Hennecke, Ntl Apokryphen 29 ff.

[6] Vgl. oben S. 223 ff.

[7] Vgl. oben S. 204 f.

wir nur mehr dem Namen nach. Das älteste Kindheitsev ist das Protevangelium Jacobi, in der heutigen Form kein einheitliches Werk. Der älteste und Hauptbestandteil (Geburt und Kindheit Mariens, erweiterte biblische Kindheitsgeschichte Jesu) ist im 2. Jahrhundert entstanden, und wenn Justin ihn schon gekannt hat, in der ersten Hälfte. Doch ist das nicht sicher. Das Ev ist im orthodoxen Geiste als Verherrlichung Mariens geschrieben, hält sich aber gleichwohl von Geschmacklosigkeiten nicht frei. Es ist viel gelesen und bearbeitet worden. Spätere Apokryphen, wie das Ev Pseudo-Matthaei und De nativitate Mariae, stützen sich darauf.[1]

4. Sehr üppig haben die apokryphen Apostelgeschichten gewuchert, die sich uns so recht als „religiöse Romanliteratur“[2] darstellen. Ihr größtenteils gnostischer Charakter ist in den erhaltenen Überarbeitungen manchmal nur undeutlich zu erkennen.[3] Die älteste noch dem Anfang des 2. Jahrhunderts angehörige Schrift ist das Kerygma Petri, von dem uns Klemens Alexandrinus Fragmente erhalten hat.[4] Außerdem kennen wir Akten der verschiedensten Apostel, so des Petrus, Johannes, Andreas, Philippus u. a. Das meiste Interesse erregen die Akten des Paulus, die keine häretischen Tendenzen verfolgen, sondern im 2. Jahrhundert von einem Presbyter in Kleinasien unter Verwertung mancher glaubwürdigen Tradition in wohlmeinender Absicht erdichtet worden sind. Über ihren Umfang war man im unklaren, bis C. Schmidt eine koptische Übersetzung entdeckte und nunmehr nachweisen konnte, daß ein Martyrium des Apostels, ferner der Briefwechsel mit den Korinthern[5] sowie die Akten des Paulus und der Thekla dazu gehörten. Letztere Teile sind vielfach als eigene Bücher verbreitet worden; der Briefwechsel mit den Korinthern hat sogar in der syrischen und armenischen Kirche zeitweise kanonische Geltung gehabt.[6]

---

[1] Vgl. die Ausgaben von Tischendorf, Evangelia apocrypha², Lipsiae 1876; Amann, Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins, Paris 1910; Evangiles apocryphes I (Hemmer u. Lejay, Textes et documents), Paris 1911.

[2] Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 505. Freilich nicht Roman im technischen antiken Sinn. Vgl. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte 107 ff.

[3] Hauptwerk: Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig 1883—1890. Hauptausgabe: Lipsius et Bonnet, Acta apostolorum apocrypha, Lipsiae 1891—1898. Deutsche Übersetzung bei Hennecke, Ntl Apokryphen 346 ff.

[4] Abgedruckt bei Klostermann, Apocrypha I 13 ff.

[5] Abgedruckt bei Wohlenberg, Die Pastoralbriefe² (Zahn, Kommentar zum NT XIII) 355 ff.

[6] Vgl. oben S. 399.

5. Außer dem ebengenannten Briefwechsel mit den Korinthern besitzen wir noch einen lateinischen Laodizenerbrief, der in vielen lateinischen Bibelhandschriften sich findet. Es ist eine unbedeutende, aber unschuldige Fälschung wohl aus dem 4. Jahrhundert, die von Kol 4, 16 ihren Ausgang nahm und die echten Paulinen verwertete.[1] Ein törichtes Elaborat bildet der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca,[2] im ganzen 14 Briefe in lateinischer Sprache (8 Briefe des Philosophen an Paulus, 6 paulinische Schreiben). Als Sendschreiben der elf Urapostel an die ganze Christenheit gibt sich eine apokryphe Schrift aus, die in äthiopischer und koptischer Übersetzung erhalten ist und von C. Schmidt in die Jahre 160—170 versetzt wird. Sie stammt von einem kleinasiatischen Christen und will die Gläubigen vor doketischen Irrlehren bewahren.[3]

6. Die beiden wichtigsten Apokalypsen knüpfen an die Namen Petrus und Paulus an. Die älteste (2. Jahrhundert) ist die Petrusapokalypse, von der mit dem Petrusev zusammen ein größeres Fragment gefunden worden ist.[4] Sie ist von Klemens Alexandrinus in den Hypotyposen sogar kommentiert worden (Eusebius, H. e. VI, 14, 1). Mehr noch als sie haben die kühnen Bilder der Paulusapokalypse in der Folgezeit einen nachhaltigen Eindruck gemacht.

Der Geschichtswert der Apokryphen ist gering. Wiederholt mögen zuverlässige Überlieferungen verwertet worden sein. Aber das Geranke der Legenden überwuchert sie, und der historische Kern ist schwer oder gar nicht herauszuschälen. Jedenfalls lehrt der Vergleich mit den kanonischen Schriften, welch ein Unterschied zwischen Geschichte und Legende obwaltet.

---

[1] Abgedruckt u. a. bei Nestle, Novum Testamentum graece et latine S. XXVIII. Vgl. oben S. 154 und 403 A. 2.

[2] Abgedruckt bei Wohlenberg, a. a. O. 364 ff.

[3] C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts (Übersetzung des äthiopischen Textes von J. Waynberg), in: TU XLIII, 1919. Den äthiopischen Text veröffentlichte L. Guerrier unter dem unrichtigen Titel: Le testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus-Christ, in: Patrologia orientalis IX, 3 (Paris 1913). Ehrhard (Historisch-politische Blätter CLXV [1920] 645—655. 717—729) will sie schon zwischen 130 und 140 entstanden sein lassen, und zwar „als ein Produkt der religiösen Volksliteratur privaten Ursprungs“. Ebenso glaubt Cladder (Theolog. Revue XVIII [1919] 452 f) sie in die Zeit vor 147/48 setzen zu können.

[4] Abgedruckt bei Klostermann, Apocrypha I 8 ff.

Anhang II.

Das Muratorische Fragment.[1]

1. Text des Cod. J 101 sup. (saec. VIII) aus der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand nach der Kollation von Buchanan, The journal of theological studies VIII (1907) 540—542 (A^* = erste Hand; A^1 = erster Korrektor; A^2 = zweiter Korrektor):

Folio 10

quibus tamen Interfuit et ita posuit ⊣
TERTIO EUANGELII LIBRUM SECANDO LUCAN
Lucas Iste medicus post acensum · xp̄i ·
Cum eo paulus quasi ut iuris studiosum
secundum adsumsisset numeni suo
ex opinione concriset dn̄m tamen nec ipse
duidit In carne et idē pro asequi potuit ·
Ita et ad natiuitate Iohannis Incipet dicere
QUARTI EUANGELIORUM · IOHANNIS EX DECIPOLIS
cohortantibus condescipulis et ep̄s suis
dixit conieiunate mihi odie triduo et quid
cuique fuerit reuelatum alterutrum
nobis enarremus eadem nocte reue
latum andrae ex apostolis ut recognis
centibus cuntis Iohannis suo nomine
cunta discribret et ideo licit uaria sin
gulis euangeliorum libris principia
doceantur nihil tamen differt creden
tium fedei cum uno ac principali sp̄u de
clarata sint In omnibus omnia de natiui
tate de passione de resurrectione
de conuesatione cum decipulis suis
ac de gemino eius aduentu
Primo In homilitate dispectus quod fo

[1] Vgl. oben S. 395 ff.

2 secundo A^1 3 ascensum A^1 6 concribset A^*
7 prout A^1 14 andreae A^1 16 cuncta A^1; describeret A^*
19 fidei A^* 22 conuersatione A^* 24 humilitate A^*

it secundum potetate regali pis pre
clarum quod foturum est quid ergo
mirum si Iohannes tam constanter
singula etiā In epistulis suis proferam
dicens In semeipsu que uidimus oculis
nostris et auribus audiuimus et manus
nostrae palpauerunt haec scripsimus
uobis
Sic enim non solum uisurem sed auditorem Folio 10 uerso
Sed et scriptorē omnium mirabiliū dn̄s per ordi
nem profetetur Acta autē omniū apostolorum
sub unu libro scribta sunt Lucas obtime theofi
le conprindit quia sub praesentia eius singula
gerebantur sicute et semote passionē petri
euidenter declarat Sed profectionē pauli au ur
bes ad spaniā proficescentis Epistulae autem
pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe
sint uoluntatibus intellegere Ipse declarant
Primum omnium corintheis scysme heresis in
terdicens deincepsb callatis circumcisione
Romanis autē ornidine scripturarum sed In
principium earum ęsę esse xm Intimans
prolexius scripsit de quibus sincolis neces
se est ad nobis desputari Cum ipse beatus
apostulus paulus sequens prodecessuris suis
Iohannis ordinē non nisi domenatī semptąē
eccleses scribat ordine tali A corenthios
prima ad efesius seconda ad philippinsis ter
tia ad colosensis quarta ad calatas quin
ta ad tensaolenecinsis sixta · ad romanus
septima Uerum corentheis et desaolecen
sibus licit pro pcorrebtione iteretur una
tamen per omnem orbem terrae ecclesia
deffusa esse denoscitur Et Iohannis enī In a
pocalebsy licet septī eccleseis scribat
tamen omnibus dicit uerum ad filemonem unā
et at titū una et ad tymotheū duas pro affec
to et dilectione In honore tamen ecclesiae ca
tholice In ordinatione eclesiastice

---

25 potestate A* 29 quae A² 32 sed et A² 33 dn̄i A¹
35 uno A¹; scritta A* 38 ab A¹; sed et A² 39 proficis. A*
41 uolentibus A³ 42 scysmae A¹ 43 callaetis A¹
48 apostolus A*; prodecessor. A¹ 49 nomenatī A³
50 ecclesiis A* 51 philippinses A* 53 thensa A³; sexta A*
54 corintheis A*; thesaolecen. A¹ 55 licet A* 58 septē A*

descepline scificate sunt fertur etiam ad Folio 11
laudicensis alia ad alexandrinos piuli no
mine fincte ad hesem marcionis et alia plu
ra quae In catholicam eclesiam recepi non
potest fel enim cum melle misceri non con
cruit epistola sane Iude et superscrictio
Iohannis duas In catholica habentur et sapi
entia ab amicis salomonis In honorē ipsius
scripta apocalypse etiam Iohanis et pe
tri tantum recipemus quam quidem ex nos
tris legi In eclesia nolunt Pastorem uero
nuperimmet temporibus nostris In urbe
roma herma concripsit sedente cathe
tra urbis romae aeclesiae pio eps frater
eius et ideo legi eum quidē Oportet se pu
plicare uero In eclesia populo Neque Inter
profestas conpletum numero Nene inter
apostolos In finē temporum potest ·
Arsinoi autem seu ualentini · uel metiades
nihil In totum recipemus · Qui etiam nouū
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide assianûm catafry
cum contitutorem

2. Rekonstruktion des Textes (unter Angabe der wichtigsten Varianten von Zahn und Lietzmann):

[1][Ali]quibus tamen interfuit et ita posuit. [2]Tertium evangelii librum secundum Lucam. [3]Lucas iste medicus, post ascensum Christi [4]cum eum Paulus quasi itineris studiosum [5]secum adsumpsisset, nomine suo [6]ex ordine conscripsit; dominum tamen nec ipse [7]vidit in carne. Et idem prout assequi potuit, [8]ita et a nativitate Iohannis incipit dicere.

[9]Quartum evangeliorum Iohannis ex discipulis. [10]Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis [11]dixit: Conieiunate mihi hodie triduo, et quid [12]cuique fuerit revelatum, alterutrum [13]nobis enarremus. Eadem nocte reve-[14]latum Andreae ex apostolis, ut recognos-[15]centibus cunctis Iohannes suo nomine [16]cuncta describeret.

---

63 discepline A* 64 pauli A* 65 heresem A[1]
72 recipimus A[1] 75 conscripsit A* 76 fratre A[1]
79 neque A[1] 81 metiades: es in rasura A*; mitiades A[1]
85 constitutorem A[1]

[1] [ali]quibus, vgl. oben S. 230 A. 5.
[4] itineris, vgl. oben S. 246 A. 4.
[6] ex ordine Zahn; ex opinione, Lietzmann.
[7] Et idem, Zahn; et ideo, Lietzmann.
[10] ff, vgl. oben S. 287 A. 1.

Et ideo, licet varia sin-[17]gulis evangeliorum libris principia [18]doceantur, nihil tamen differt creden-[19]tium fidei, cum uno ac principali spiritu de-[20]clarata sint in omnibus omnia: de nativi-[21]tate, de passione, de resurrectione, [22]de conversatione cum discipulis suis [23]ac de gemino eius adventu, [24]primo in humilitate despecto, quod fu-[25]it, secundo in potestate regali patris prae-[26]claro, quod futurus est.

Quid ergo [27]mirum, si Iohannes tam constanter [28]singula etiam in epistulis suis proferat, [29]dicens in semetipsum: Quae vidimus oculis [30]nostris et auribus audivimus et manus [31]nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis. [32]Sic enim non solum visorem se et auditorem, [33]sed et scriptorem omnium mirabilium domini per per ordi-[34]nem profitetur.

Acta autem omnium apostolorum [35]sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophi-[36]lo comprehendit, quia sub praesentia eius singula [37]gerebantur, sicuti et semota passione Petri [38]evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab ur-[39]be ad Spaniam proficiscentis.

Epistulae autem [40]Pauli, quae a quo loco vel qua ex causa directae [41]sint, volentibus intellegere ipsae declarant. [42]Primum omnium Corinthiis schismae haereses in-[43]terdicens, deinceps Galatis circumcisionem; [44]Romanis autem ordinem scripturarum, sed et [45]principium earum esse Christum intimans, [46]prolixius scripsit. De quibus singulis neces-[47]se est a nobis disputari; cum ipse beatus [48]apostolus Paulus sequens praecessoris sui [49]Iohannis ordinem, non nisi nominatim septem [50]ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios [51]prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses ter-[52]tia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quin-[53]ta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos [54]septima. Verum Corinthiis et Thessalonicen-[55]sibus, licet pro correptione iteretur, una [56]tamen per omnem orbem terrae ecclesia [57]diffusa esse dignoscitur. Et Iohannes enim in a-[58]pocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, [59]tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem una [60]et ad Titum una et ad Timotheum duae pro affec-[61]tu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae ca-[62]tholicae in ordinationem ecclesiasticae [63]disciplinae sanctificatae sunt.

Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli no-[65]mine finctae ad haeresem Marcionis, et alia plu-[66]ra,

---

[24] despecto, Zahn; despectus, Lietzmann.
[25] patris, nach Buchanan.
[26] futurus, Zahn; futurum, Lietzmann.
[36] quae, Lietzmann. [42] schismata [et] haereses, Zahn.
[45] praecipuum, Zahn. [46] [non] necesse, Zahn.
[48] praecessoris, Zahn; prodecessoris, Lietzmann. Vgl. oben S. 377 A. 6.
[55] correptione, iteratur, Zahn.

quae in catholicam ecclesiam recipi non [67]potest; fel enim cum melle misceri non con-[68]gruit.

Epistula sane Iudae et superscripti [69]Iohannis duae in catholica habentur et Sapi-[70]entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius [71]scripta. Apocalypses etiam Iohannis et Pe-[72]tri tantum recipimus, quam quidam ex nos-[73]tris legi in ecclesia nolunt.

Pastorem vero [74]nuperrime temporibus nostris in urbe [75]Roma Hermas conscripsit sedente cathe-[76]dra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre [77]eius; et ideo legi eum quidem oportet, se pu-[78]blicare vero in ecclesia populo neque inter [79]prophetas, completo numero, neque inter [80]apostolos in finem temporum potest.

[81]Arsinoi autem seu Valentini vel Miltiadis [82]nihil in totum recipimus, qui etiam novum [83]psalmorum librum Marcioni conscripse-[84]runt, una cum Basilide Asiano, Cataphry-[85]gum constitutore.

---

[68] superscripti, vgl. oben S. 367.
[71] Petri, vgl. oben S. 348 A. 4.
[75] [in] cathedra, Zahn.
[79] completo, Lietzmann; completos, Zahn.
[80] fine, Lietzmann. [84] sive Asiano, Zahn.

Nachträge.

S. 10: N. Schlögl bietet in seiner Übersetzung des NT (Die hl. Schriften des Neuen Bundes, Wien 1920), die freilich vielfach zu beanstanden ist (vgl. Holzmeister in: Zeitschr. f. kath. Theologie LXV [1921] 111—123; Vogels in: Hochland XVIII [1920/21] 92—97) eine kurze Einleitung (S. 369—423).

Von Jacquier, Histoire des livres du NT sind neue Auflagen erschienen: I^9, II^7, III^4, IV^4. Als Ergänzung dient sein Werk: Études de critique et de philologie du NT, Paris 1921.

S. 11: Die Biblischen Studien werden jetzt herausgegeben von Goettsberger und Sickenberger.

S. 16: Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT, von Bousset und Gunkel, Göttingen 1910 ff.

Die ZntW wird nach dem Tode Preuschens (1920) vom 20. Bande (1920) an von Lietzmann herausgegeben.

S. 17: Barth, Einleitung in das NT, 4. u. 5. Aufl. 1921.

S. 19 A. 2: Vgl. die Enzyklika Benedikts XV vom 15. Sept. 1920. Dazu Ph. Haeuser, Die Hieronymusenzyklika „Spiritus Paraclitus" vom 15. Sept. 1920, Regensburg 1921.

S. 24: Blass-Debrunner, 5. Aufl. 1921.

S. 28: Von Jacquier, Le NT dans l'église chrétienne II ist eine 2. Auflage erschienen. Bei Lietzmann (Handbuch zum NT III, 1^2 [1919] 1—17: Römerbrief) findet sich eine knappe, gut zusammenfassende „Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe".

S. 30: Eine Ausgabe des NT *κατὰ κῶλα καὶ κόμματα*, wie sie Norden (Agnostos theos 361) befürwortet, wäre eine moderne Verwertung der kolometrischen Schreibweise und könnte für Textkritik und Exegese fruchtbar sein. Vgl. Roland Schütz, Der parallele Bau der Satzglieder im NT und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese, in: Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT, Neue Folge, 11. Heft, Göttingen 1920.

S. 34 A. 4: Der 13. Band der Oxyrhynchus Papyri (1919) enthält Fragmente aus Jo 6, Apg 26, 1 Thess 4, 12 — 2 Thess 1, 2.

S. 42: Die britische Bibelgesellschaft hat die Peschittha 1920 herausgegeben: The New Testament in Syriac, London 1905—1920. Es ist die Vorläuferin einer großen Ausgabe und enthält den von Gwilliam besorgten, nach seinem 1913 erfolgten Tode von A. S. Tritton fertiggestellten Text, im Anhang auch die 4 kleineren katholischen Briefe und die Offb in der philoxenianischen Übersetzung nach der Ausgabe von Gwynn.

S. 46: Von The Coptic version of the NT in the southern dialect sind Band 4 u. 5 mit den paulinischen Briefen 1920 erschienen.

S. 49: Die S. 52 A. 2 erwähnte Schrift von Vogels über die lateinische Apokalypseübersetzung ist als Beitrag zur Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung überhaupt von großem Wert.

S. 50: Vogels, Eine Neuausgabe des Codex Vercellensis, in: BZ XV (1920/21) 301—318.

S. 73: Die griechisch-lateinische Ausgabe des NT von Nestle ist 1921 in 6. Auflage erschienen.

S. 74: Der Kommentar von Dausch, Meinertz usw. zum NT erscheint gegenwärtig in zweiter unveränderter Auflage.

Plooij, De chronologie van het leven van Paulus, Leiden 1918.

S. 75: Der Cursus scripturae sacrae wird unter der Leitung von Aug. Bea S. J. zu Ende geführt. Vgl. Biblica II (1921) 267.

Von Prat, La théologie de S. Paul ist der 1. Band 1920 in neuer Auflage erschienen.

S. 104 A. 3: V. Weber (Des Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens. Neues Licht für die Paulusforschung, Würzburg 1920) will jetzt die Lesart von Apg 16, 6 f eklektizistisch gestalten, indem er *διελθόντες* (statt *διῆλθον*) bevorzugt, dann die drei Partizipia *διελθόντες, κωλυθέντες, ἐλθόντες* (letzteres ohne folgendes *δέ*) asyndetisch nebeneinanderstellt und *τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν* als „phrygisch-galatisches Land" erklärt. Aus dem *καθεξῆς* 18, 23 liest er dann den merkwürdigen Sinn heraus: „Diesmal sind zwei aufeinanderfolgende Gebiete gemeint, die Namen sind also anders zu verstehen wie 16, 6" (S. 31).

S. 111: Gutjahr, Die zwei Briefe an die Kor (Heft 1. u. 2)[2] 1921.

S. 124 A. 6: Nach Harnack (Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, in: TU 45 [1921] 144* f) hat Marcion *ἐν Ῥώμῃ* nicht gestrichen, sondern er folgt einfach der G-Rezension.

S. 133: J. Kögel (Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, in: Zum Schriftverständnis des NT, 4. Heft, Gütersloh 1919) nimmt den vorwiegend judenchristlichen Charakter der Gemeinde an und bietet eine eingehende Analyse des Briefes. Als Zweck erkennt er die Einweihung der Gemeinde in seine weiteren Missionspläne. Sie soll sich klar werden, daß der einzelne als Glied der Gesamtheit im Glauben das Heil erlebt, das für die Welt bestimmt ist.

S. 157: Meinertz, Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus, Düsseldorf 1921.

S. 181: E. Metzner, Die Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten, Danzig 1920.

Harnack (Marcion 1* A. 1) hält 1 Tim 6, 17—21 „höchstwahrscheinlich" für einen Zusatz, der antimarcionitisch sein könnte und auf die „Antithesen" anspielte. Doch gilt ihm schließlich das Zusammentreffen mit dem Titel des marcionitischen Werkes für zufällig, wenn auch „ein Rest von Unsicherheit" bleibe.

S. 201: Harnack (Marcion 230* ff) erklärt es für sicher, daß Marcion Mt, Mk und Jo gekannt habe. Aber sein Ev sei ausschließlich ein verfälschtes Lk; er habe schlechterdings keinen Stoff aus einem anderen Ev hinzugenommen.

S. 226: Joh. Hänel (Der Schriftbegriff Jesu, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie XXIV, 5/6, Gütersloh 1919) nimmt eine targumische Volksbibel zur Zeit Jesu an.

S. 228: Lagrange, Evangile selon s. Marc[2] 1920.

S. 245: Von Lagrange ist ein Kommentar zum Lk im Druck.

S. 245 A. 4: Deißmann (Lukios—Lukas, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1921, 117—120) stimmt Ramsay zu und vermutet sogar in dem Lukios Röm 16, 21 unsern Lukas.

S. 256 A. 5: R. Laqueur (Der jüdische Historiker Flavius Josephus, Giessen 1920, 274 ff) stellt die eigenartige These auf, daß Josephus selbst nachträglich die Christusstelle, die er sich von einem Christen diktieren ließ, in sein Werk eingeschoben habe.

S. 267: Eine teilweise neue Hypothese sucht Procksch (Petrus und Johannes bei Marcus und Matthäus, Gütersloh 1920) zu begründen: Das Mk bestehe aus zwei Quellen: der synoptischen Grundschrift, die sich am besten aus dem Lk rekonstruieren läßt, und einer Sonderquelle, die man bisher in ihrer Einheitlichkeit noch nicht erkannt hat. Das Lk benutze nicht unser

heutiges, vom geschichtlichen Markus herrührendes Mk, sondern die Grundschrift. Hinter dieser steht als Gewährsmann Petrus, während hinter der Sonderquelle Johannes zu finden sei. Unser Mt stamme wirklich vom Apostel Matthäus her — die Überlieferung und die Berufungsgeschichte Mt 9, 9 ff sind dafür starke Beweise (S. 308) —, er verwerte darin in freierer Weise die von ihm selbst früher hergestellte Redequelle, die Lk in ursprünglicherer Gestalt erkennen läßt.

S. 270: Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I (Die Evangelien), Stuttgart und Berlin 1921. K. L. Schmidt, der das Werk scharf kritisiert, gibt als ein Wesensmerkmal an „die in ihm zum Ausdruck kommende rückläufige Bewegung in der Kritik" (Die christliche Welt XXXV [1921] 114—120). Vgl. auch M. Dibelius in: Deutsche Literaturzeitung XXXXII (1921) 225—235.

S. 271 A. 3: H. Felder, Jesus Christus I² 1920.

S. 318: M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT von Meyer XV⁷, 1921.

S. 344 A. 1: W. Bornemann (Der erste Petrusbrief — eine Taufrede des Silvanus?, in: ZntW XIX [1919/20] 143—165) verteidigt die Hypothese, daß 1 Petr ursprünglich kein Brief war, sondern eine Taufrede, „und zwar im Anschluß an Psalm 34 um das Jahr 90 von Silvanus in einer Stadt Kleinasiens gehalten".

S. 369: Jos. Peschek, Der Gottesdienst in der Apokalypse, in: Linzer theolog. praktische Quartalschrift LXXIII (1920) 496—514: Auszug aus einer größeren Arbeit mit dem Versuch, die ganze Darstellung der Offb als die Schilderung einer Art von Himmelsgottesdienst nach dem Muster des atl Tempeldienstes zu verstehen.

Schriftstellenverzeichnis.

Die Zahlen bedeuten die Seiten, die Exponenten die Anmerkungen.

Altes Testament.

Gn 2, 24 262[5].
15, 6 328.
Ex 20, 12 ff 262[5].
21, 17 262[5].
Lv 19, 18 262[5].
Dt 6, 4 f 262[5].
6, 13 262[4].
1 Chr 9, 31 207.
15, 18 207.
Esr 10, 33. 37 207.
Neh 12, 19 207.
Ps 89, 4 353.
Ps 109 168.
Ps 117, 22 f 262[4].
Prv 3, 34 330[1].
10, 19 330[1].
29, 20 330[1].
Weish 16, 12 291[3].
18, 15 291[3].
Sir (Prolog) v. 9 19[3].
4, 29 330[1].
15, 11—20 330[1].
41, 22 330[1].
Is 6, 9 f 142. 262[5]. 309.
7, 14 386.
29, 13 262[4].
40, 3 262[4].
56, 7 262[5].
65, 17 353.
66, 22 353.
Jer 7, 11 262[5].
Jon 4, 6 53[5].
Zach 3, 2 334.
13, 7 262[5].
1 Makk 2, 51. 52 328.
2 Makk 2, 13 194[6].
2, 24—33 19[3].
15, 39. 40 19[3].

Neues Testament.

Mt

1, 1—12 34.
5 219. 328[5].
16 43. 228.
23 386.
1 u. 2 218. 228.
2, 1 ff 219.
6 226[3].
15. 23 226[1].
3, 1 228.
3 262[4].
7 218.
7 ff 218. 250[2].
9 219.
10 295.
4, 7 226[2].
10 262[4].
12 220.
15 218.
16 218. 226[1.3].
18 ff 272. 295.
19 ff 219.
21 f 272.
23 ff 220.
5, 3 324.
13 ff 219. 220.
17 228[2].
21 226[2].
34 ff 325.
5—7 217. 220.
6, 2. 5 218.
9—13 195.
11 224.
16. 218.
19 325.
7, 1 f 324.
15 218.
17 ff 295.
29 218.

8, 5—13 241[3].
11 f 219.
14 340.
17 218. 226[1].
23 237[1].
23 ff 219.
28 ff 219.
9. 5. 6 263[3].
9 ff 207.
13 218. 384.
14 ff 218.
15 263[1].
27—34 241[3].
35 220.
36 218. 219.
10 219. 220.
10, 1 ff 220.
2 342.
3 208. 319[3]. 332[5].
5 f 220.
23 220.
11, 5 218. 324.
10 218.
16 ff 218.
20 ff 218.
25 219. 224.
25 ff 219.
12, 2 ff 218.
18 ff 218.
33 295.
38 ff 218.
49 f 333[1].
13 220.
13, 10 ff 218.
11 219.
14 f 142. 218. 239. 262[5].
16 ff 219.
35 218. 226[1].
36 219.
52 219.
54 ff 239.
55 319.
14, 3 f 220.
14 219.
19. 20 263[3].
26 284.
28—31 341.
36 219.
15, 1 ff 218.
4 262[5].
7—9 218.
8 262[4].
13 f 218.
15 ff 219.
24. 26 220. 239.
16, 1 ff 218.
13 ff 219.
15 f 341.
15—19 341.
17—19 228. 235[2].
19 ff 219.
22 f 341.
26 325.
28 263[1].
17, 1 273.
4 341.
11. 12 386.
24 ff 219.
24—27 241[3]. 341.
18, 1 ff 219.
19 219.
19, 1 215[2].
3 ff 218.
5 262[5].
18 226[2].
18 f 262[5].
23 324.
23 ff 263[1].
27 341.
20, 20 ff 272.
22 f 275.
28 406.
21, 2—5 284[3].
4 218.
5 218. 226[1].
9 218.
13 262[5].
15 ff 218.
16 218. 226[2].
19 ff 295.
23 ff. 33 218.
42 218. 226[2]. 262[4].
45 ff 218.
22, 1 ff 219.
7 211*.
14 384.
15 ff 218.
21 211.
37 ff 262[5]. 383.
39 226[2].
40. 41 305.
41 ff 218.
43 382[1].
44 226[3].
23 218.
23, 4 106.
13 386.
15 88[2].
16 386.
20 ff 325.
23. 27 386.
35 ff 211*.
36 211.
39 211. 219.

24 263[1].
24, 2 218.
14 219.
15 98[1]. 211. 258.
19 263[3].
20 217. 239.
23 ff 211.
24 211.
32 98[1].
36 ff 98[1].
26, 13 219.
17 166[1].
20 274*.
30—34 255. 406.
31 218. 262[5].
33 ff 341.
37 273.
40 235.
51 ff 341.
56 218.
61 211*.
75 235[3]. 342.
27, 1. 2 218.
8 211. 215. 216.
9. 10 218.
20. 25 218.
35 218.
40 211*.
46 218. 221.
56 272. 319.
62 218.
28, 1 243.
7—10 220.
11 ff 218.
12 ff 216.
15 211. 215.
16 ff 219. 220.
19 228.
19 f 219.

Mk

1, 1 194. 241.
2—3 239.
3 262[4].
9 237.
11 241.
13. 14. 15 237. 284.
16 f 295.
16—18 234.
19 f 272.
21. 22 237.
29 234. 240. 340.
30 253[1].
33 234.
35 240.
36 234.
39 237.
2, 1 240.
9. 10 263[3].
13 ff 239.
14 207.
20 263[1].
23 240.
3, 1 240.
6—8 239.
16 234. 342.
16 f 233[1].
17 166[1]. 239 +[1]. 272[1].
18 208. 319[3].
22 239.
34 f 333[1].
4, 12 239. 262[5].
26—29 261[2].
34. 35. 36 237.
5, 37 234. 273.
41 166[1]. 221. 239 +[1].
6, 2 239.
3 319.
7 ff 239.
13 241[3].
34 239.
37 284[3].
41. 42 263[3].
45—8, 26 254.
49 284.
56 237.
7, 1 ff 239.
3 f 166[1]. 239.
6 262[4].
10 262[5].
11 239 +[1].
18 235.
27 239.
31—37 261[2].
32—35 241[3].
34 221. 239[1].
8, 22—26 241[3]. 261[2].
27—29 235.
29 341.
32 f 235. 341.
9, 1 263[1].
2 235.
5 341.
14—16 261[2].
35 235.
43 239.
10, 7 f 262[5].
19 262[5].
23 ff 263[1].
28 341.
35 ff 272.
38 f 275.
42—45 235.

46 235. 239.
47 ff 239.
11, 9 284[3].
13 ff 295.
17 239. 262[5].
20 ff 295.
21 235.
12 239.
12, 9 239.
10 f 262[4].
29 ff 262[5].
30 f 383.
42 240.
13 263[1].
13, 10 239.
14 258.
14 ff 239.
17 263[3].
18. 21 239.
24—27 239.
30 239.
33—37 261[2].
14, 3 ff 284[3].
12 166[1]. 239.
26—30 406.
27 262[5].
29 ff 341.
36. 37 235. 239.
47 341.
51 f 230. 246[3]. 261[2].
66 ff 235.
72 235[3].
15, 9 284[3].
16 240.
21 240.
22 239.
34 239.
39 241.
40 272. 318[3]. 319 + [3].
42 239.
47 319.
16, 1 272. 319.
7 321[2]. 342.
9—20 47. 241 ff.
14 242.
16—18 241[3].
20 237. 241[3].

Lk

1, 1 193. 269.
1 ff 19[3]. 245. 254. 382[2].
1—4 255[1].
2 265.
3 253.
4 193. 254. 382[2].
5 255[1]. 257.
31 f 386.
33 250.
34. 35 260.
50 250.
54. 55 250.
56 257.
78. 79 250.
1—2 249[10]. 253[2].
2, 1 ff 256[3]. 257.
14 250.
19 256.
31. 32 250.
34 250.
51 256. 273.
3, 1 ff 256[3]. 257.
4 262[4].
7—8 250.
9 295.
12 ff 250.
14 256[3].
19. 20 257.
4, 5—12 251.
8 262[4].
16 389[2].
24 ff 251.
38 253[1]. 340.
5, 3—10 235[2]. 340.
5 ff 295.
10 251. 295.
12 257.
17 257.
23. 24 263[3].
27 207.
35 263[1].
6, 4 406.
14 342.
15 208. 319[3].
16 318[3]. 332[5].
17 251.
20 324.
20—8, 3 254.
24 325.
24—26 251.
39 249[11].
43 f 295.
7, 3—9 251.
11 257.
11 ff 253[2].
36—50 252.
8, 1—3 272.
2 244.
3 255.
10 262[5].
22 257.
39. 41 ff 251.
9, 7—9 258.
16. 17 263[3].

20 341.
27 263[1].
33 341.
51 ff 254. 284.
54 272.
10, 1 ff 246[1]. 251.
7. 8 250*.
16 382[2].
20 250*.
38 ff 253[2].
11, 27 253[2].
29 ff 251.
46 106.
49 249[11].
12, 16 ff 325.
42 250*.
49 406.
13, 6 ff 251. 295.
30. 35 251.
14, 34 ff 251.
15, 11—32 252.
16, 10—12 385.
19—31 251.
17, 25 251.
18, 10—14 252.
20 262[5].
24 ff 263[1].
28 341.
19, 1 ff 255.
1—10 252.
14 251.
27 251.
46 262[5]. 386.
20, 17 262[4].
38 250*.
21, 5 ff 263[1].
20 258.
20 ff 210[1].
23 263[3].
24 258.
25 ff 258.
29 ff 98[1].
32 258.
34 ff 98[1].
36 250*. 305.
37 305.
38 305.
22, 7 166[1]. 210[1].
19. 20 250. 260.
21 257.
25 256[3].
32. 33 f 341.
43. 44 260.
46 235.
50. 51 253[1]. 341.
62 341.
23, 1 251.
4 251.
14 251.
27 ff 253[2].
34 252. 260[6].
42. 43 252.
24, 10 319.
13 256[3].
13 ff 246[2].
13—35 244.
34 250. 342.
47 252.

Jo

1, 1 373.
1 ff 357.
1—3 285.
2 170[4].
3 170[4]. 286.
4 286. 292.
5 293. 357.
6—8 289.
7 280. 286.
9 280. 357.
9—14 286.
10 286. 293.
11 280. 290.
12 286.
14 285. 292. 298. 373.
15 289.
16 ff 286.
18 286.
19 ff 289.
28 297.
29 296[1]. 297.
35 297. 298.
37 297.
37—40 272.
40 297.
41 286. 340.
42 340.
44 272. 297. 340.
45 286. 289.
46 ff 207[3].
49 286.
2, 1 297.
1—11 283.
6 297.
11 284.
16 285.
17 286.
24 283.
3, 2 297.
3 ff 283.
5 286.
11 283. 286. 290.
11 f 280.

11—15 286.
14 286.
14 f 289.
16 280. 286.
17 280.
18 286.
19—21 293.
22 283.
23 297.
24 284.
26 ff 283.
27 ff 289.
32 280. 283. 286. 290.
36 286. 357.
4, 1 283.
1—3 283.
5—42 283.
6 293. 297.
22 280.
23 f 280.
28 297.
29 286.
42 286.
44. 45 ff 283.
5, 2 293.
3b. 4 304[2].
5—11 283.
8 27[9].
17 285.
18 ff 285.
19 283. 286.
24 286.
26 285.
32 357.
33 ff 289.
34. 36 357.
37 f 286.
38 366.
39 289. 290.
40 290.
44 ff 280. 290.
45—47 290.
47 290.
6, 1 ff 295.
1—21 282.
4 283[1].
5—21 283.
7 284[3].
16 297.
19 284.
29 290.
35 290.
40 290.
51 296[1].
60—68 341.
65. 66 290.
69 286.
70 f 286.
71 297.
7, 16 ff 286.
17 286.
24 324.
29 285.
30 286.
37 f 373.
44 ff 286.
53—8, 11 304 f.
8, 2 305.
11 305.
12 283. 305.
12 f 286.
15 305. 324.
16 286.
17. 18 357.
20 286.
21 280.
23 292.
23 ff 285.
24 280. 290.
26. 29 286.
38 286.
44 357.
45 290.
47 357. 366.
58 285.
59 286.
9, 1 ff 283.
3 295.
4 286.
39 283. 295.
39 ff 290.
40. 41 283.
10, 1 ff 283.
16 280.
17 286.
30. 33 285.
38 285.
39 286.
40—42 289.
11, 1 ff 283.
2 297.
4 295.
6 297.
20 297.
25 f 295.
31 297.
40 295.
40 ff 295[1].
42 286.
50 ff 286.
51 357.
52 280. 357.
53 ff 283.
12, 1 287. 297.

1—8 282.
3 ff 284[3].
10 ff 283.
12—16 282.
13 284[3].
13 ff 286.
14 f 289.
14—16 284[3].
16 297.
20 ff 280.
31 170[4].
35 293. 366.
37 ff 280.
37—43 290.
38 ff 286.
13, 1 287.
6—8 341.
11 286.
18. 19 286.
23 273. 274[4]. 298.
24 272. 298.
26 297.
30 297.
34 366.
36 ff 341.
38 286.
14 285.
14, 2 295.
8 ff 357.
13. 14 357.
16. 17 282[2].
22 333.
26 357. 382[2].
29 286.
15 286.
15, 12. 13 357.
19 292.
23. 24 357.
24 f 290.
16, 12 ff 382[2].
13 357.
15 285.
23 357.
27 285.
17 286.
17, 1 ff 357.
3 357.
14. 16 292.
25 f 357.
18, 4 286.
6 ff 286.
10 297. 341.
11 287. 341.
15. 16 297.
15 ff 272. 297.
28 287.
32 289.
36 f 286.
37 293.
39 284[3]. 287.
19, 7 285.
13 221.
14 287. 297.
15 290.
24 286. 289.
25 319.
26 273. 298.
27 298.
30 287.
31—33 287.
34 287. 359.
35 287. 298. 357.
36 286. 287. 289.
36 f 286.
37 289.
20, 1—18 244.
2 273.
2—9 297.
3 ff 342.
4 ff 272.
17 287.
19 297.
21 286.
28 286.
30 284. 300[1]. 382[2].
31 193. 284. 298. 357. 359. 382[2].
21 298 f.
21, 7 272. 273. 298. 342.
15—17 235[2]. 341.
18 f 343. 353.
19 299[1].
20 273. 298. 342.
20 ff 272.
23 299[1].
24 298.
25 299. 406.

Apg

1, 3—6, 6 314.
8 308 +[4].
13 318[3]. 319[3]. 321. 332[5].
15 ff 310.
16 382[1].
19 221.
21 ff 234. 264[2].
23 207.
2, 10 104.
14 342.
14 ff 310.
37 ff 310.
41 309.
3, 1 ff 273. 310.
2 ff 310.

12 ff 310.
17 ff 309.
25. 26 309.
4, 1 ff 309.
4 309.
8 ff 310.
10 264[2].
33 264[2].
36 f 309.
5, 3 ff 310.
14 309.
15. 16 310.
17 ff 309.
21 264[2].
29 ff 310.
33 309.
34 ff 79.
36 256[3].
37 256[3].
40 f 309.
6, 1 ff 22[1]. 309.
6. 7 309.
7—8, 4 314.
7, 44 ff 167.
51 309.
58 81.
8 309.
8, 1 81. 325[2].
3 81.
5—13 314.
10 336.
14 f 273.
14 ff 127[2]. 310.
14—25 314.
26 325[3].
26—40 314.
40 325[3].
9 309.
9, 1—30 314.
3 ff 81. 82[3].
7 81.
11 78[1]. 332[6].
15 79.
17 ff 83.
20 309.
23 83.
24. 25 85[1].
26 309.
26 ff 86[1].
30 86[1].
31—11, 18 314.
32 ff 310.
36 221.
36 ff 310.
10, 5 ff 310.
34. 35 309.
34 ff 264[2]. 310.
11, 2 ff 310.
18. 19 ff 309.
19—30 314.
22 127[2].
25—30 86[2].
26. 27 ff 309.
28 246[8]. 314[2].
30 128. 277[5].
12, 1 128.
1—17 87. 314.
2 319. 321.
3 ff 310.
12 78. 229. 346.
17 128. 319. 321.
18 ff 314.
24 86[2].
25 78. 86[2]. 229. 237.
13, 1 245[4].
1—3 87.
4 ff 88.
9 78.
13 229. 237.
14 104.
15 389[2].
27 389[2].
46 309.
50 ff 313.
14, 6 104.
8 ff 310.
24 104.
15 89[1]. 105[4]. 315.
15, 1 ff 88.
2 277.
4. 6 277.
7—11 322.
13—21 322.
20 317.
21 389[2].
22 277. 332[6].
22 ff 89.
23 277.
29 317.
32 332[6].
37 f 229. 231. 237.
40 ff 91.
16, 1 ff 179.
3 89[2].
4 277.
5 104[2].
6 83[2]. 101. 104 +[3. 4]. 146[2]. 416.
9 ff 247[2].
10 83[2]. 91[2]. 246. 314.
10—17 246.
12 159[1].
12 f 144.
13 159[2].

13 ff 92.
20 159.
40 247.
17, 15 ff 78[3]. 92.
16—19 315.
28 78[3]. 351[6].
29 351[6].
18, 1 ff 92. 129[1].
2 128[8].
4 ff 111[5].
5 94[3].
11 ff 100.
12 90.
23 101. 104+[3]. 416.
24 ff 113. 129.
19, 1 ff 101.
8 110[7].
9 f 175.
10 110[7]. 152.
11 ff 310.
20 152.
21 110[7]. 125.
22 110[7].
23 ff 120.
20, 1 120.
2 124.
3 124. 125.
3 ff 138.
4 125. 144.
5 247.
5—15 246. 247[2].
6 125. 144.
9 ff 310.
16 138[1].
25 178.
29 153. 181.
29 ff 145[2]. 175.
31 110[7]. 120. 175.
33 ff 80[2].
35 406.
21, 1—18 246. 247[2].
8—10 274*. 314.
15 ff 139.
18 322.
20 217.
20 ff 217[1]. 322.
25 317.
26 322.
29 175.
38 217[3].
39 78[1].
40 220. 225. 263[2].
22, 2 48[3]. 220. 225. 263[2].
3 77[4]. 78[1].
6 ff 82[3].
7 78[4].
9 81[2. 3].
11 ff 82.
13 78[4].
18. 21 85[5].
23, 6 79.
11 178.
12 ff 139.
24, 10 140.
27 140.
25, 1 ff 141.
10. 11 140.
26, 4 79.
9 81.
11 81.
12 ff 82[3].
13 81[2].
14 78[4]. 81.
16 f 83[3].
24 84[3].
27, 1 ff 142.
1—28, 16 246. 247[2]. 314.
2 312.
28, 9 310.
17 77[5].
20 77[5].
21 f 127[1].
23—31 312.
25—28 309.
30 185. 258.
30 f 142. 143. 311.

Röm

1, 1 ff 187.
2 382[1].
3 191.
5. 6 129. 133.
7 124[6]. 126[2]. 416.
8 130.
8 ff 136.
9 194.
10 ff 125. 312.
11 160. 382[3].
11 f 133.
13 129.
14 79.
15 124[6].
16 151[1]. 194. 250.
21 ff 111.
2—4 129. 328.
2, 13 324. 326[1].
13 ff 326[1].
19 250*.
3, 19 182[1].
20 188.
28 326[1].
4 326[1]. 327*.
4, 1 ff 328[6].

9 327*.
24 f 182.
5, 3. 4 328[4].
5 191.
13 ff 156.
14 170[2].
20 182[2].
6, 1 ff 151[1].
4 151[1].
8 191.
7 129.
7, 7 f 387.
18 ff 80[1].
23 328[4].
25 80[1].
8, 11 191.
14 ff 351[6].
15 221.
18 ff 151[1].
23 328[4].
28 182[1].
29 250[3].
39 136[2].
9—11 249[10]. 250. 254.
9, 3 ff 77[5]. 112[1]. 129.
11 ff 156.
21 191.
27 ff 129.
33 129.
10, 16 ff 129.
11 251.
11, 1 77[4].
4 ff 129.
14 112[1].
25 ff 130.
36 136[2].
12, 1 ff 347.
4 ff 126.
6 388.
13, 1 ff 188.
14 132.
14, 1 ff 130.
8 250*.
15 135 f.
15, 4 382[1].
5 f 133.
14 130.
15 ff 133. 136.
16. 18 129.
19 86[1]. 124. 136. 310.
20 ff 126.
22 ff 125.
24 176.
28 176.
33 136.
16 135 f.
16, 1 77. 125. 136.
2 136.
3 ff 129. 136.
4 129.
5 136.
13 240.
17 ff 130. 136.
20 136.
21 125. 245[4]. 416.
22 77.
23 125.
25—27 136.

1 Kor

1, 9 353[6].
10 ff 110[3].
11 110. 114.
12 112. 113. 114[3].
14 125.
17 113.
24 249[11].
26 ff 112.
2, 1 110[3].
1 ff 113.
3 118 + [4].
7 249[11].
10 382[2].
13 382[2].
14 334[3].
3, 1 110[3].
1 ff 113.
3 334[3].
9 ff 191.
10 f 110[3].
22 f 113[2].
4, 1 250*.
4 183[3].
12 80[2].
15 110[3]. 229[4].
17 119. 179.
18 110.
5, 1 110.
9—11 110. 114.
6, 1 ff 31[1].
9. 10 112.
7, 1 115.
10 264[3].
12 ff 31[2].
18 ff 34.
21 ff 112[1].
25 115. 264[3].
40 382[2].
8, 1 115.
9, 1. 2 110[3].
6 80[2].
9 ff 170[2].
12 80[2]. 194.

14 264[3].
15 80[2].
19 ff 84[1].
10, 13 328[4].
27 250*.
11, 18 110.
23 ff 264[3].
24 ff 250.
12 181[3]. 388.
12, 1 115.
2 112.
10 383[3].
27 156.
13 115.
14 181[3]. 388.
14, 29 383[3].
37 382[2].
15, 1 f 110[9].
1—3 182.
5 250. 321[3]. 342.
6 f 255.
7 321.
10 83.
33 78[3].
44 334[3].
45 ff 162.
46 334[3].
16, 1 87*. 105. 115. 125.
3 f 125.
4 137.
7 110.
8 110. 120.
10 119. 179.
12 115.
17 115.
19 110.
21 26[2]. 77. 99.
22 117. 221.

2 Kor

1, 1 119. 179.
19 345.
23 118.
2, 1 118 + [4].
3 ff 119[3].
5 ff 120.
12 f 120. 175.
13 120.
3, 1 112.
5 120.
13 ff 170[2].
15 389[2].
4, 5 120.
5, 16 82[1].
7, 2 120.
5 120.
6 ff 119[3].
7 ff 120.
8, 1 120.
6 124[1]. 186.
10 120.
16 124[1].
16 f 186.
18 249. 259.
23 186.
8—9 125.
9, 2 120.
4 120.
10, 7 114.
8 120.
10 80. 120.
13 389[1].
15. 16 389[1].
11, 4 162.
5 114.
7 80[2].
9 159.
13 114.
14 112.
21 ff 120.
22 77[5]. 113. 123.
24 ff 310.
32. 33 85[1].
12, 2 ff 84[3].
7 ff 80[3].
11 114.
13 80[2].
14 119 + [1].
16 ff 120. 124[1].
18 119. 186.
20 f 120.
13, 1 f 118. 120.
10 120.
13 351[6].

Gal

1, 1 109. 156.
6 101. 105. 107. 112.
6 f 162.
6—9 182.
7 106. 194.
8 ff 382[2].
9 107.
12 84. 156. 382[2].
13. 14 79. 82.
15 82. 83[1].
16 156.
16 ff 83.
17 310.
18 ff 86[1]. 219[1].
19 273. 319 + [2]. 321.
21 86[1]. 104.

2, 1 85. 89.
1 ff 86[1. 2]. 89[1]. 105[4]. 107. 315.
2 83[2]. 89. 156.
3 89. 186.
4 88.
7 219[1].
9 89. 219[1]. 273. 280. 321.
10 86[2]. 105[4]. 106. 328[4].
11 ff 342.
12 322.
15 ff 106.
16 326[1].
3, 1 103. 193. 253[4]. 264[3].
2 ff 106.
6 328[6].
7 ff 327*.
10 328[4].
19 ff 106.
4, 3 151[1].
4—7 351[6].
9. 10 107.
11 107.
13 80. 91. 101. 105.
14 103. 106.
17 106. 366.
18 f 101.
19 f 107.
21 107.
21 ff 170[2].
26 109.
5 136[2].
6 136[2].
6, 11 26[2]. 99.
12 f 106.
15 351[6].
16 389[1].

Eph

1, 3 156.
4 f 156 f.
6 156.
7 152. 156.
7 f 156.
9 152.
10 156.
15 154. 155.
16 156.
19 83[1].
21 335[2].
21 ff 152.
22 f 156.
3, 1 143. 155.
1 ff 156.
2 152. 155.
2 f 154 + [7].
3 152. 156.
5 152.
7 83[1]. 152. 156.
8 155.
10 249[11].
20 f 156.
4, 1 143.
12 156.
16 156.
21 154.
5, 23 156.
6, 18 250*.
20 143.
21 f 77. 143. 145. 154. 155.

Phil

1, 1 126[2]. 175[1]. 179.
3 160. 175[1].
6 160.
9 f 160.
12 f 144.
13 175[1].
13 f 161.
15 ff 162.
19 ff 142[1].
25 f 185.
26 142. 160. 175[1].
27 161.
29 f 161.
2, 2 f 161.
3 ff 160.
4 161.
6 ff 162.
12 160.
14 161.
15 f 160.
17 142[1].
18 159.
19 ff 161. 175[1]. 179.
23 f 142.
24 142. 185.
3, 1 f 159. 162.
2 ff 161.
4 ff 161.
5 77[4].
10 ff 34.
4, 3 250*.
4 159.
8 78[3].
15 ff 159. 161.
19 160.
22 142. 143. 175[1].

Kol

1, 1 126[2]. 151. 175[1]. 179.
4 147.
6 146. 151[1].
7 146.
9 148. 152.
14 152.
15 ff 148.
16 152. 335[2].
18 152. 250[3].
19 148. 151[1]. 152.
20 151[1].
23 151.
24 ff 152.
28 148.
29 152.
2, 1 146. 154.
2 f 148.
8 149. 151[1].
9 151[1].
10 148. 152.
11 ff 151[1].
12 151[1].
16 f 149.
18 f 149.
20 151[1].
20 ff 149. 180.
23 149.
4, 3 143.
7 ff 77. 143. 145. 154.
10 144. 229. 231. 245. 312. 314.
11 245.
12. 13 146. 152.
14 144. 245. 246. 247[2].
15 154.
16 154 + [8]. 389. 390. 409.
17 147.
18 26[2]. 77. 99. 143. 151.

1 Thess

1, 1 179.
2, 9 80[2].
14 217.
3, 1 ff 179.
6 92. 94.
11 ff 136[2].
4, 15 264[3].
5, 1 98.
2. 3 97 f.
4 98.
12 ff 136[2].
20 388.
27 389.
28 136[2].

2 Thess

1, 1 179.
2, 1 ff 99[2].
2 27[1].
3. 4 98. 99[1].
5 97 f.
6. 7 98.
9 99[1].
15 f 98. 136[2].
17 98.
3 136[2].
3, 5 136[2].
7 ff 80[2].
16 136[2].
17 26[2]. 27[1]. 77. 99.
18 136[2].

1 Tim

1, 1 182[5]. 187[1].
2 182[5]. 229[4].
3 174. 180. 181. 182. 184.
4 180. 187.
7 180.
8 182.
8 ff 180.
11 183.
11 ff 182. 187[1].
12 186[1].
13 f 182.
15 187[1].
17 182.
18 ff 183.
19 f 184.
2, 5 182[5].
6 187[1].
7 182. 183. 187[1].
3, 1 ff 181. 182[5].
6 185[10].
8 181.
14 f 183. 184.
16 182.
4, 1 180.
3 180.
6—10 183.
7 181. 183 + [3]. 187.
11 183.
12 183. 187[1].
12 ff 181.
13 389[2].
14 181 + [3].
15 183.
5, 9 185[10].
15 184.
17—22 181.

18	250*.
21	183.
23. 24	184.
6, 1	182. 187[1].
7	184.
10	184.
11	183.
12. 13	182.
16	182 + [5].
17—21	416.
20	180. 181. 182. 183[3]. 187.

2 Tim

1, 2	229[4].
5	179. 190.
6	186[1]. 189.
7	189.
8	175[2]. 188.
9	190.
11	190. 191.
12	186[1]. 191.
14	190.
15	191.
16—18	175[2]. 188. 190.
2, 1	189.
3	188.
8	191. 249.
9	175[2]. 188.
11	191.
14 ff	183[3].
15	250*.
18	190.
19. 20	191.
3, 10 ff	190.
16	382[1].
16 f	193.
4, 6 ff	175.
6—8	188.
9	175.
9 ff	190.
10	186. 191.
11	175. 188. 229. 231. 247[2].
13	25. 175. 186. 190.
14	191.
16	175. 190. 191.
17	175.
18	191.
20	175. 186. 188. 190.
21	179.

Tit

1, 3	187 + [1].
4	186. 229[4].
5	175.
5 ff	187.
10	180. 187.
12	78[3].
13	186[1].
14	180. 187.
2, 9 f	187[1].
14. 15	187[1].
3, 1 ff	188.
4	187[1].
5	188.
8	187[1].
9	180. 187.
9 ff	183[3].
10	187.
12	175. 188[2].

Phm

1	143. 157. 175[1]. 179.
2	147.
9	85. 143.
10	143. 229[4].
12	143.
19	74.
22	143. 175[1]. 185.
23 f	144.
24	229. 247[2]. 312. 314.

Hebr

1, 1	382[1].
2	170[4].
10—12	170[4].
2, 1 f	166.
11	186[1].
14	170[4].
16	166.
3, 1. 3	166.
7	382[1].
12 f	165.
4, 6	166.
9 f	166.
15 ff	166.
5, 1	167.
7	166.
12 ff	167.
6, 4—6	171.
9 ff	167.
7, 11	167 + [2].
12	168.
13 ff	168.
8, 3 f	167.
13	168.
9, 6 ff	167.
10, 1. 2	167.
7	25[4].

15 382[1].
22 166.
22 ff 174.
24 f 165.
25 165. 168.
26. 28 f 166.
32 ff 167.
11 166.
11, 17 328[5].
31 328[5].
35 ff 174.
12, 4 ff 167.
28 186[1].
13, 3 167.
7 165. 167. 174.
10 167.
17 165.
18—25 168.
22 166. 170[5].
23 174.
24 165. 174.

Jak

1, 1 324 + [1]. 325.
2 330[2].
2 ff 324.
3 328[4]. 330[2].
5 330[1].
6 328[3].
10 324. 330[2].
10 f 325.
12 ff 324.
13 328[4].
13 f 330[1].
18 328[4].
19 324. 330[1].
19 ff 330.
21 330[2].
22 ff 324.
23 ff 330.
26 324.
2, 1 324[1].
1 ff 324.
2 325.
4 324.
5 328[3].
5 f 324.
6 325.
7 324.
8 325.
10 328[4].
11 325.
12. 13 330.
14 326.
14 ff 324.
20 ff 326.
21 327*.
21 ff 325. 328.
22 327*.
23 325.
24 327*.
3, 1 ff 329[5].
2 326. 330[1].
3 ff 330.
9 325.
10 ff 330.
17 f 324.
4, 1 324. 328[4].
2 ff 325.
4 325.
6 325. 330[1. 2].
7 330[2].
10 330[2].
11 324.
12 328[3].
13 ff 325.
5, 1 324. 328[3].
1 ff 324.
10 f 325.
11 325.
12 325. 328[3].
12 ff 330.
14 f 324.
17 325.
20 325. 330[2].

Jud

1 334. 337. 338[2].
2 338[2].
4 334. 335. 337. 338 + [2].
5 334.
5—7 337. 339.
6 334. 338[1. 2].
7 334. 338[2].
8 334. 335. 338 + [1. 2].
9 334. 336. 352. 383[2].
10 338[2].
10 f 336.
11. 12 334. 338 + [2].
13 338[1. 2].
14 334.
16 334. 338[2].
17 333. 334. 338[2].
18 338 + [2].
19 334.
25 338[2].

1 Petr

1, 1 344. 346 + [1]. 349[3]. 351.

2 346.
3 346. 351[6].
4 349[3]. 351[6].
6 330[2]. 350.
7 330[2]. 345.
8. 10 346.
11 335.
13 346. 349[3].
14 345.
17 351[6].
18 345. 346.
19 346.
23 351[6].
24 330[2].
2, 1 330[2].
2 349[3].
4 ff 349[3].
9. 10 345.
11. 12 345.
13 f 350.
19 346.
19 f 345.
21—24 346.
22 ff 346.
3, 6 345.
13 349.
14 345. 350.
16 345.
17 345. 350.
18 346.
21 349[3].
4, 1 346.
2. 3. 4 345.
8 330[2].
12 345. 346.
13 346.
14 345. 346.
16. 19 345.
5, 1 277[5]. 342[1]. 346. 351[6].
2 ff 349[3].
5. 6 346.
5 ff 330[2].
7 345.
9 346.
10 346.
12 345. 346. 347.
12—14 346 + [1].
13 229. 231. 348.
14 346.

2 Petr

1, 1 333[2]. 338[2]. 351. 352.
2 338[2].
3 353.
4 351[6]. 353.
13 352.
14 352. 353.
16 f 353.
19 ff 353.
20 f 382[1].
20—3, 2 354[1].
2 353.
2, 1 335[1]. 338 + [2]. 351.
1—3 338.
2 351.
4. 6 338[1. 2].
4 ff 339.
5—7 338.
9 338[2].
10 335[5]. 338 + [1. 2]. 353.
11 339. 352. 353.
12 338[2].
12—15 338 + [2].
15 f 352.
17. 18 338[1. 2].
3, 1 338[2]. 351. 353.
2 333[2]. 338[2]. 353 + [1].
3 338 + [2]. 353.
3 f 335.
4 353.
8. 9 353.
13 353.
15 f 326[1]. 353[1]. 383.
16 390.
18 338[2].

1 Jo

1, 1 356. 373.
1—3 298[2]. 356.
3 351[6]. 359.
4 359.
5 ff 359.
5—7 357.
8—10 360.
2, 1 359.
2 357.
3. 4 360.
7 366.
8. 9 359.
10 357. 359.
11 272. 357. 366.
12. 13 359.
13 f 360.
14 356. 366.
14 f 357.
18. 19 359.
20 360.
22 f 359.
23 357. 359.
24 359.
27 359. 360.
28 359.

28—3, 12 357[1].
3, 1. 2 359.
4 360.
6. 7 360.
8 357.
9 272. 359.
10 272. 359. 366.
10 ff 359.
11 357.
15 272. 357.
16 357.
19 ff 359.
24 360.
4, 2. 3 359.
6 357. 360. 366.
7 359.
12 359.
14 356.
15 359.
16 359.
19 ff 359.
5, 2 359. 360.
3 360.
5 ff 359.
6 357.
6 ff 298.
7 28[1]. 65[1].
7 f 360 ff.
9 357.
10 359.
12 357.
13 357. 359.
14 357.
19 360.
20 357. 359.

2 Jo

1 279[1].
2 366.
4 364. 366.
5 366.
7 366.
9 366.
10 272. 364. 366.
11 364. 366.
12 25.

3 Jo

1 279[1].
2 364.
3 364. 366.
4. 6 364.
7. 8 366[4].
9 364. 365.
10 364. 367.
11 366.
12 364.
13 25.

Offb

1, 1 372.
3 374[1].
4 372.
8 372[3].
9 372. 377.
17 372[3].
2, 1 ff 372.
8. 9 372[3]. 378.
15 378.
3, 14 ff 155[5].
5, 8 f 373.
12. 13 373.
7, 17 373.
9, 20 f 374.
10, 6. 7 374.
11 374[1].
11, 1 ff 378[2].
13, 1 ff 378.
2 ff 99[1].
18 27.
14, 8 349.
9 378.
16, 13 99[1].
19 349.
17, 3 126[1].
5 349.
9 126[1]. 349.
18 126[1]. 349.
18, 2 349.
10 208. 349.
20 372[3].
21 349.
19, 13 373.
20 99[1].
20, 4 378.
21, 14 208. 372[3].
22 f 373.
22, 1 373.
7 ff 374[1].
8 372.
13 372[3].
17 373.

Namen- und Sachregister.

Als Ergänzung vgl. das Inhaltsverzeichnis und das Schriftstellenverzeichnis. Die Buchstaben I und J sind nicht voneinander getrennt; ä ö ü sind wie a o u behandelt.

Abbot 70.
Aberle 10. 200[3]. 213[1]. 243.
Abgar und Jesus 406.
Achaia 111. 247.
Achaicus 115.
Achmimische Übersetzung 46.
Adamantius 230[3]. 246[1]. 355.
Addaei doctrina 399.
Adrianus 3 f.
Adumbrationes 331[2].
Afrahat 399.
Afrika 52.
Afrikanische Bischöfe von 484 363.
Agabus 137.
Agapius 305[2].
Agrapha 406.
Agrippa I 86 f.
Agrippa II 141. 323.
Ägypterev 397. 407.
Ägyptische Übersetzungen 45 f.
Albertz 143[1].
Albigenser 293.
Albinus 140. 323.
Alcazar 379.
Alcuin 5[1]. 55.
Alès 11.
Alexander, Bischof 171.
Alexandrien 165. 231. 243.
Alexandrien, Schule von 3.
Alexandriner, Brief an die 396.
Alexandrinische Philosophie 288. 291.
Alexandrinus, Codex 30. 36.
Allo 369. 372[1]. 376[7].
Aloger 206[2]. 297. 376.
Alphäus 207. 319 ff. 332.
Altlateinische Übersetzungen und Hss 48 ff. 95. 100. 109. 123. 134. 158. 304. 316. 331. 375.
Altes Testament 170. 226. 382. 386 ff.
Amann E. 408[1].
Amann, F. 61[1. 2].
Ambrosiaster 2.
Ambrosius 2. 172. 259. 260. 263. 304. 320[5]. 340. 375.
Amélineau 46.
Amiatinus, Codex 63.
Ammonius 32. 263[4].
Amphilochius 400.
Amphipolis 91.
Ananias 82.
Ananias, Hoherpriester 139.
Ananus 322.
Ancyra 103. 105.
Andreas 299. 340.
Andreas von Cäsarea 375. 385.
Andreasakten 408.
Angelsächsische Übersetzung 48.
Antilegomena 400.
Antiochien in Pisidien 88. 104.
Antiochien in Syrien 86. 88 f. 100. 120[2]. 237. 246. 342.
Antiochien, Schule von 3.
Antiochien, Synode 171.
Antonius a matre Dei 7.
Antwerpener Polyglotte 65.
Aphroditekult 111.
Apokalypse 208. 274*. 300. 369 ff. 385. 394.
  Einheitlichkeit 374[2].
  Erklärung 378 ff. 417.
  Inhalt 369 ff.
  Kanonische Stellung 375 ff.
  Verfasser 372 ff.
  Zeit der Entstehung 377 f.
  Zweck 380.
Apokalypsen, jüdische 373 + [2].
Apokryphen 176. 271. 334. 352. 392 f. 405 ff.
Apollonia 91.
Apollonius, Antimontanist 317. 375.

Apollonius von Tyana 315.
Apollos 113. 172. 173.
Apostelgeschichte 306 ff.
Darstellungsart 308 ff.
Glaubwürdigkeit 82[3]. 86[1. 2]. 89. 112[1]. 314 f.
Inhalt 306 ff.
Kanonische Stellung 313.
Ort der Abfassung 311.
Parallelismus der beiden Hälften 310.
Paulinische Briefe 310 + [2].
Quellen 313 f.
Schluß 177.
Text 316 f.
Titel 306.
Verfasser 312 f.
Wirberichte 246. 252. 312. 317.
Zeit der Abfassung 258 f. 311.
Ziel 308 ff.
Apostelkonzil 86[1. 2]. 88 f. 90 f. 105[4]. 106[3]. 186. 342.
Apostolische Canones 403[2].
Apostolische Konstitutionen 304. 313. 321. 366[1]. 403[2].
Appel 173[2].
Aquila und Priscilla 113. 129. 136. 173.
Arabien 83.
Arabische Übersetzungen 48.
Aradus 333.
Archippus 147.
Aretas 85.
Argenteus, Codex 47.
Aristarch 144. 312.
Aristides 201.
Aristion 47. 173. 244. 276 ff. 299.
Armenische Übersetzung 47. 243.
Artemiskult 151.
Ärzte, griechische 252.
Asien 152.
Assus 137.
Aeternus ille 60.
Athanasius 29. 35. 171. 176. 318[2]. 320. 355. 376. 389[1]. 400.
Athen 92. 94. 315.
Athenagoras 117.
Äthiopische Übersetzung 46.
Aethiops, Petrus 47.
Attalia 88.
Attalus II 151.
Aucher 44.
Aufhauser 256[5].
Augustinus 2 + [7]. 3 ff. 40*. 48[2]. 49. 51. 52. 53[5]. 172. 211. 222. 231. 242. 260. 263. 265[3]. 285. 304. 318[2]. 321. 326[1]. 355. 358[1]. 362. 375. 389[1]. 401. 402[7].
Augustinus-Pseudo 362.
Augustus 158. 188.
Aurelius von Chullabis 368.

Babura 10.
Babut 2[4].
Babylon 230. 348. 349[2].
Bachmann 111. 120.
Bacon 15.
Baldensperger 288[7].
Baldus 203[1].
Balestri 46.
Baljon 16. 73.
Balmer 141[1].
Bardenhewer 2[4]. 11. 194[2]. 260. 274[1].
Barnabas 85. 87 f. 127[2]. 171. 173. 186. 229. 237. 313.
Barnabasbrief 109. 150. 195. 348[3]. 355. 383. 388. 397. 398. 400.
Barnard 40[3].
Baronius 240[2].
Barth 17. 125. 303*. 329[3]. 415.
Bartholomäus 207[3].
Bartlet 173[3].
Bartmann 19[2]. 75. 326[1].
Basilides 27. 123. 134. 157. 201. 292. 391.
Basilius 154. 171.
Batiffol 18[2]. 128[3]. 295[3]. 392[1].
Bauer, A. 343[3].
Bauer, Br. 16. 109. 135[1]. 271.
Bauer, J. 76.
Bauer, W. 158[3]. 271. 298[1]. 331[5]. 347[4]. 356. 364. 369. 407[4].
Baumgarten 60[2]. 61[1]. 356.
Baumgärtner 330[4].
Baumstark 361[5].
Baur, F. Chr. 13. 95. 266[7].
Bea 416.
Beda 55. 326[1].
Beelen 158.
Beermann 39.
Behm 82[1]. 173[1].
Bellarmin 7. 61.
Belser 10. 25[7]. 37[1]. 86[1]. 110[3]. 118[4]. 119[1]. 120. 151. 174[2]. 178. 213[3]. 214[4]. 237[3]. 256. 267[6]. 271. 276[2]. 278[2]. 298[3]. 299. 304[1]. 306. 315[2]. 318. 356. 360[6]. 364.
Benedikt XV 415.
Benediktus 58.
Bengel 67.
Benndorf 279[5].
Bensly 42.

Bentley 66. 68.
Berenike 141.
Berger 53[6].
Berning 260[5].
Bernouilli 289[1].
Beröa 92.
Berthold 12.
Berytus 333.
Bess 75.
Bethsaida 340.
Beuron 29[7].
Beyschlag 318.
Beza 32. 36. 66.
Bianchini 49[6].
Bibelatlas 87[1].
Bibelausgaben 64 ff.
Bibelhss s. Handschriften.
Bibelinstitut, Päpstliches 42.
Bibelkommission 173[13]. 185[5]. 214[2]. 227[1. 5]. 244[4]. 258[2]. 260[6]. 270[1]. 302[6]. 306[1]. 311[6].
Biblica 11.
Biblische Studien 11. 415.
Biblische Zeitfragen 11.
Biblische Zeitschrift 10.
Bickell 255[4].
Birt 24[1].
Bisping 75. 93. 101. 111. 120. 124. 146. 151. 157. 158. 162. 174[2]. 178. 206. 228. 245. 271. 306. 317. 369.
Bithynien 247.
Blass 24. 37. 169. 260[4]. 298[3]. 305[4]. 314[1]. 316 f. 365[3]. 415.
Bleek 15. 162. 226[3].
Bludau 34[2. 5]. 65[1]. 126[3]. 135[1]. 211[1]. 313[17]. 314[1]. 358[1]. 361 f.
Boese 195[1]. 201.
Bohairische Übersetzung 46.
Böhl 226[6].
Böhlig 78[1].
Boll 373[2].
Böminghaus 343[3].
Bonaccorsi 269[3].
Bonaventura 6.
Bonfrerius 7.
Bonhöffer 24. 329[5].
Bonkamp 261.
Bonnet 408[3].
Bonwetsch 355[7].
Boor, de 275.
Bornemann 417.
Bossuet 379.
Böttcher 46.
Bouriant 204. 407.
Bousset 39[2]. 75. 165[6]. 196[3]. 203[1]. 204[3]. 207. 228. 245. 295[3]. 302[4]. 303[2. 5]. 318. 329[1]. 369. 415.
Brandis 102*.
Brandscheid 10. 70.
Brassac 10. 90[4]. 139[2]. 191[3]. 262[2].
Bresky 365[2].
Bretschneider 13.
Breusing 141[1].
Breviarium Hipponense 402[5. 6].
Briggs 76.
Brooke 201[5].
Brückner 145[2]. 271[1]. 330[5].
Bruder 24.
Brüder Jesu 319 f.
Brugsch 42.
Brüne 256[2].
Brüning 99[5].
Bruston 295[3].
Bruyne 2. 52[4]. 54[2].
Buchanan 410.
Buchberger 11.
Bücheler 246[4].
Budge 46.
Bultmann 24. 68.
Bullinger 332.
Bunsen 246[4].
Bürchner 102*.
Burger 332. 350.
Burggaller 170[5].
Burgon 241[4].
Burkitt 4[1]. 42. 43. 50[1]. 256[5].
Buttmann 68.

Cajetan 57. 172. 222. 331.
Caius, Korinther 125.
Caius, Presbyter 127. 171. 177. 376.
Caligula 85. 99[2].
Calmes 271. 317. 369.
Calmet 8.
Calvin 172. 332.
Camerlynck 10. 212[3]. 261. 306. 317. 397[1].
Cantabrigiensis, Codex 30. 36. 40. 246[8]. 314[2]. 316 f. 406.
Capelle 52[6].
Cäsar 111.
Cäsarea 86[1]. 100. 125. 137 f. 142. 247. 255. 316. 325.
Cassiodor 4 f. 55. 318[2].
Castellanus 57.
Castiglione 48.
Catholic encyclopedia 11.
Cavalieri 25.
Cerinth 16. 206[2]. 240[4]. 272[2]. 287. 288. 293. 297. 359. 376.
Chapman 2. 53[6]. 173. 213. 244[4]. 259[1]. 276[2]. 361[6]. 365[3]. 395[5]. 402[3].
Chase 377[5].

Chauvin 303*.
Cheikho 42.
Chiliasmus 376. 394.
Chloe 114.
Christ 15.
Chrysostomus 2. 3. 29. 40. 46. 171. 176. 211. 216. 222. 236[1]. 240[1]. 242. 249. 260. 263. 265[3]. 285. 288. 304. 321. 331. 377. 389[1]. 400.
Ciasca 44.
Cladder 192. 209[1]. 215[4]. 216[5]. 221[2]. 225[3]. 240[4]. 257[1]. 269. 284[2]. 288[4]. 323[4]. 329[4]. 409[3].
Clarius 57.
Claromontanus, Codex 37. 398.
Claudius 85. 86. 90. 127. 128 + [8]. 136. 140[4]. 212.
Clemen, A. 226[7].
Clemen, C. 15. 75. 346[1]. 372[3]. 373[2].
Clermont-Ganneau 138[2].
Collectanea biblica latina 50*.
Complutenser Polyglotte 57.
Congregatio s. Inquisitionis 363.
Conybeare 47[2]. 242[8]. 243.
Coppieters 156[2]. 261.
Cornely 10. 75. 76. 101. 111. 120. 124.
Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 40.
Corssen 2. 38[1]. 50*. 53[6]. 137[2]. 143[1]. 288[5].
Cozza 35.
Credner 13. 203[1].
Cremer 24.
Cumanus 90. 217.
Cumont 150*. 246[4].
Curcellaeus 66.
Cureton 42.
Curetonianus 42.
Cursus scripturae sacrae 62[1]. 416.
Curtius 151[2]. 315.
Cuspius Fadus 86.
Cyprian 51. 172. 316. 354. 361. 368. 375.
Cyrill von Alexandrien 171. 260.
Cyrill von Jerusalem 171. 222. 321. 331. 340. 355. 368. 376. 399.
Cyrill, Slavenapostel 48.

Daechsel 75.
Dalmatien 186.
Damaskus 81 f. 325.
Damasus 53. 369. 402.
Danko 10.
Dausch 3[1]. 19[1]. 75. 82[1]. 207. 228. 245. 261. 302[8]. 381. 387[4]. 416.
David 46[1].
Davidson 15.
Debrunner 24. 415.
Deismus 12.
Deißmann 23. 24. 75. 78[3, 4]. 90. 112*. 133[1]. 135[5]. 152[5]. 158[4]. 264[4]. 301. 316[1]. 378[4]. 416.
Delff 303.
Delisle 55[1].
Demas 245.
Demetrius 120.
Denifle 55[2].
Denk 49[6]. 51[3]. 52[4]. 306[4]. 361[7].
Dentler 244[4]. 306.
Denzinger-Bannwart 19[2].
Derbe 88. 90. 104.
Dessau 78[4].
Diatessaron s. Tatian.
Dibelius, Fr. 165[1]. 268.
Dibelius, M. 93. 146. 150[1]. 151. 157. 158. 179. 267[3]. 417.
Dictionnaire apologétique 11.
Dictionnaire de la bible 11.
Dictionnaire de théologie catholique 11.
Didache 95. 100. 117. 156. 194. 195. 313. 339. 348[8]. 383. 387. 388. 397. 400.
Didascalia 304. 321.
Didymus 242.
Diekamp XVI. 376[2].
Dietze 196[3].
Dillenseger 356[2].
Dillmann 46[4].
Diobouniotis 376[2].
Diodor von Tarsus 3.
Diognet, Brief an 109. 117. 123. 197. 348. 355.
Diokletianische Verfolgung 29.
Dionysius von Alexandrien 2. 31. 171. 260. 279. 368. 377.
Dionysius Areopagita 92.
Dionysius von Korinth 27. 127. 375.
Diotrephes 364. 366 f.
Dittmar 226[7].
Dixon 10.
Dobschütz, v. 30[2]. 35[2]. 53[6]. 93. 132[1]. 246[7]. 357[1]. 402[3].
Doketen 288. 292. 359. 366.
Domitian 274. 333. 377 f.
Dibelius, Fr. 165[1]. 268.
Dormitio 228[8].
Dositheaner 336.
Drescher 238[7].
Drews 17. 271.
Driver 76.
Druckausgaben des NT 64 ff.
Dubowy 90[4]. 176[2].

Duchesne 343[3].
Durand 319[1].
Dutripon 62[1].

Ecioniten 147. 288. 293.
Ebionitenev 407.
Ebrard 14.
Egnatia, Via 91.
Ehrhard 18[2]. 195[2]. 409[3].
Eichhorn 12. 266[1].
Ellies du Pin 8.
Elzevir 32. 66.
Endemann 173[3]. 320*.
Epänetus 136.
Epaphras 145 f. 245.
Epaphroditus 144. 159.
Ephesierbrief 151 ff. 351.
  Adresse und Leserkreis 153 f.
  Echtheit 155 f.
  Inhalt 153.
  Kanonische Stellung 156 f.
  Röm 16. 135 + [5].
  Zeit der Abfassung 142 ff.
Ephesus 47. 100 f. 110. 118 f. 135. 137. 151 f. 174. 178. 179. 181. 273 f.
Ephraemi rescriptus, Codex 36.
Ephrem 27. 43. 171. 260. 331. 339. 368. 376.
Epiphanius 40. 171. 176. 211. 222. 230. 242. 246[1]. 260. 288. 321. 332. 340. 376. 394.
Erasmus 57. 65. 172. 222. 331. 361[3].
Erbes 135[5]. 395[3].
Erbt 240[5].
Erizzo 45.
Ess, Leander van 53[6].
Etschmiazin 47. 243.
Eucherius von Lyon 3 f.
Eugen IV 403.
Eunike 179.
Euringer 44.
Eusebius 2[6]. 3. 29. 32. 36. 127. 171. 176. 185. 198. 212 + [1]. 215. 222 + [3]. 223[1]. 224. 227. 231. 233. 234. 235. 236[1]. 238[5]. 241. 244. 246. 249. 259. 263[4]. 275. 276 ff. 285. 296. 305. 313. 317. 321. 331. 340. 349. 354. 368. 369. 376. 377. 399.
Euthalius 30. 176. 403[2].
Euthymius 304.
Eutychus 137.
Evangeliarium Hierosolymitanum 45.
Evangelien 192 ff.
  Fixierung 193.
  Form 194.
  Glaubwürdigkeit 228. 240 f. 254 f. 270 f.
  Heilszweck 192.
  Mündliche Predigt als Grundlage 192.
  Name 194.
  Überlieferung über die vier 195 ff.
  Zitierweise bei den Apostelschülern 200.
Evangelienharmonie 31. 49. 204.
Evanson 109. 135[1].
Ewald, H. 14.
Ewald, P. 146. 151. 154[6]. 157. 158.
Expositor 16.
Exsuperius 402.
Eznik 47. 242.

Faber Stapulensis 57.
Fabiani 35.
Facundus von Hermiane 362.
Faijumfragment 255. 406.
Faijumische Übersetzung 46.
Falk 57[1].
Faulhaber 5[1].
Faustus 194[7].
Feder 204[6].
Fehler der Hss 26.
Feilmoser 9.
Feine 17. 80[4]. 135[1. 5]. 143[1]. 279[5]. 313[17].
Felder 271[3]. 417.
Felix 125. 139 f. 323.
Fell 66.
Felten 139[2]. 214[4]. 306.
Ferrar-Gruppe 34.
Festus 84. 139 ff. 217. 323.
Feuerbach 16
Fiebig 268.
Firmilian von Cäsarea 355.
Fischer 80[4].
Flacius 7.
Florenz, Konzil von 403.
Fonck 11. 364.
Fortunatus 115.
Forum Appii 142.
Franchi 25.
Freerhandschrift 37. 242. 407.
Frey 135[5]. 174[2].
Friedlieb 70. 262[2]. 264[1].
Friedrich 110.
Froben 57. 65.
Fuldensis, Codex 2. 31. 43[3]. 63. 403[2].
Fulgentius von Ruspe 363.
Funk XVI. 39[1]. 348[7].
Fust-Schöffer 57.

Gabelentz 48.
Gaebeler 48.
Gaianus 105.
Gaius 366.
Gaius von Rom s. Caius.
Galaterbrief 101 ff. 134.
  Abfassungszeit 105.
  Adressaten 103 ff.
  Echtheit 108 f.
  Inhalt 107 f.
  Kanonische Stellung 109.
  Veranlassung 106 f.
Galatien 91. 101 ff. 112. 382.
Gallio 90. 92. 128[8].
Gamaliel 79. 84.
Gardthausen 24[1].
Gasquet 63[1].
Gebhardt 69. 70. 289[2].
Geden 24.
Geffcken 329[5].
Gehringer 70.
Gelasianum, Decretum 369. 402.
Gelasius I 177. 402.
Georgios Hamartolos 274[6]. 275.
Georgische Übersetzung 47.
Gerhard von Maestricht 66.
Gerson 6.
Gespräche Jesu 202. 242. 295. 409.
Gheorghiu 332.
Gibson 42[3]. 45.
Gieseler, J. C. L. 263.
Gietmann 22[1]. 233[2].
Gildemeister 46[6].
Giorgi 45.
Gla 199[1]. 223.
Glaire 10.
Glaue 48.
Gloël 110[6].
Gnostizismus 27. 147. 149. 152. 180. 185. 190. 288. 292. 297. 334[3]. 337[1]. 351[6]. 359. 406 f.
Godet 17. 125. 271.
Goodspeed 34[7].
Gössling 4[3].
Gotische Übersetzung 29. 47.
Goettsberger 10. 29[7]. 415.
Goussen 46. 47[2].
Graf 162.
Grafe 328[1].
Grammatica 62[1].
Gratz 67. 266[1].
Grau 17.
Gregor XIII 60.
Gregor der Große 55. 246[1].
Gregor von Nazianz 171. 216. 222. 247. 259. 318[2]. 340. 355. 400.
Gregor von Nyssa 171. 320[5].
Gregory 17. 28[2]. 33. 39. 45[1]. 63. 70. 74. 243[1]. 304[1].
Grenfell und Hunt 406.
Griechische Sprache 22 ff.
Griesbach 67.
Grimm, C. L. W. 24. 207[1].
Grimm, J. 216[5].
Grisar 191[1]. 343[5].
Grosch 352[3].
Groschke 75.
Gruner 99[4].
Guericke 13.
Guerrier 409[3].
Guidi 46[5].
Gümbel 285[6].
Gumelli 57.
Gunkel 343. 373[2]. 415.
Güntner 10.
Gutbir 42.
Guthe 87[1].
Gutjahr 10. 93. 101. 111. 120. 197[2]. 275. 416.
Gwilliam 42. 415.
Gwynn 44[2]. 45.

Haase 44[1].
Hablitzel 5[1].
Hadorn 94[1].
Hadrian 292.
Haefeli 42[2]. 143[1].
Hagen 10. 11. 87[1].
Haidacher 369*.
Halmel 17. 123.
Handbuch zum NT 75.
Hand-Commentar 75.
Handmann 223[2].
Handschriften, griechische 28 ff.
Handschriftenbenennung 33 ff.
Haneberg 10. 271.
Hänel 416.
Hänlein 12.
Haensler 298[3].
Harding von Citeaux 55.
Haering 163[1].
Harnack VIII. 2[5]. 15 + [1]. 49[1]. 54[2]. 85[3]. 97[1]. 128. 143[1]. 154[5]. 155[5]. 173. 194[2]. 203[1]. 204[8]. 210[1]. 213. 243[1]. 252. 256[5]. 260 + [6]. 261. 276[4]. 296[1]. 297[2]. 298[1]. 300[1]. 301. 303[7]. 308[1]. 313. 314[1]. 315. 316[1]. 317. 328[1]. 337[1]. 342[1]. 346[1]. 362[4]. 364. 375[1]. 376[2]. 381. 395[5]. 416.
Harris 37. 42. 295.
Hartke 173. 184[1].
Hartl 269[2]. 283[1].

Haseloff 39[1].
Hauck XVI.
Haupt, E. 146. 151. 157. 158. 324[1].
Haupt, W. 267. 270.
Haeuser 415.
Hausrath 15. 123.
Haussleiter 51[4]. 234[3]. 299.
Hautsch 40*.
Hawkins 249[10]. 261.
Hebräerbrief 162 ff. 218. 294. 326. 393. 394.
  Abfassungszeit 164 ff.
  Inhalt 163 f.
  Kanonische Stellung 170 ff.
  Leser 164 ff.
  Ort der Abfassung 174.
  Verfasser 168 ff.
Hebräerev 223 ff. 266. 305. 320. 400. 407.
Heckel 231[6].
Heer 40[2]. 43[2]. 46. 49[5]. 61[1]. 64. 203[1]. 241[5]. 376[7].
Hegesippus 320 f. 322. 323[3]. 336[5]. 387.
Heidegger 7.
Heiden 87 f. 112. 126. 142. 214. 250 f. 378.
Heidenchristen 89. 112. 129. 138. 149. 166. 239. 245. 253. 345. 351.
Heidenreich 51[2].
Heigl 165[1]. 173. 192. 381.
Heinisch 11.
Heinrici 75. 111. 120. 265[1]. 268.
Heitmüller 75. 271. 369.
Helbing 23[1].
Heliand 64[1].
Heilenismus 22 f. 273.
Helm 48.
Hemmer 408[1].
Henkel 351[2]. 352[3].
Henle 146[1]. 150*. 151. 158[6]. 360[6].
Hennecke 80[3]. 176[4]. 405[1].
Henning 48.
Henoch, Buch 334. 335[5]. 352.
Henten 60.
Herakleon 134. 201. 207[4].
Herder 12.
Hergenröther 11.
Herklotz 244[1].
Hermas 95. 117. 156. 171. 197. 330. 348. 375. 388. 395. 396 f. 398. 400. 403[2].
Herodot 146.
Herzog 135[5].
Hesse 395[1].
Hesychius 26[6]. 35.
Hetzenauer 54[2]. 58[1]. 62[1]. 70. 363[4].
Heyne 48.
Hielscher 136[1].
Hjelt 44.
Hierapolis 146.
Hierarchie 181. 187. 235 f.
Hieronymus 2 + [7]. 29. 31. 39[2]. 40. 49[1]. 51. 52 ff. 68. 77[6]. 102[2]. 127. 154 + [2]. 169. 172. 176. 211. 215. 222. 224. 227. 231. 234. 242. 249. 252. 259. 260. 274[5]. 288. 304. 313. 320*. 321. 331[8]. 332. 335[4]. 354. 355. 361. 368. 369. 375. 401. 402. 405[2].
Hieronymus-Pseudo 361 + [6].
Hieronymusenzyklika 415.
Hilarius 172. 260. 288. 320[5]. 375.
Hilber 10.
Hilgenfeld 14. 203[1]. 220[1]. 223.
Hill 44.
Hippo, Synode von 172. 402.
Hippolyt 117. 123. 128. 171. 260. 330. 355. 375. 391. 395[6].
Hobart 253[1].
Hoberg 10. 47[1].
Hofmann 17.
Hoh 198*.
Hollmann 97[1]. 162. 318.
Holsten 14. 129[1]. 161[6].
Holtzmann, H. 8. 15. 75. 97[1]. 145[2]. 179. 207. 228. 245. 271. 296[1]. 302. 306. 356. 364. 369. 381.
Holzhauser 379.
Holzhey 19[1]. 43.
Holzmeister 140[5]. 406[4]. 415.
Homologumena 400.
Hoennicke 75. 165[1]. 291[1]. 306.
Höpfl 10. 49[1]. 57*. 59[1].
Horaz 111[3].
Hormisdas 402[3].
Horn 245[3]. 299.
Horner 46.
Hort 71.
Hoskier 37.
Huck 262[2].
Hückelheim 308[1].
Hug 8. 67. 222.
Hugo a S. Caro 32. 403[2].
Hugo von St. Viktor 6.
Hühn 226[7].
Humanismus 56. 59.
Hummelauer 19[1]. 75.
Hundhausen 343. 350.

Jacquier 10. 28[2]. 271[3]. 316[2]. 381. 415.
Jakob von Edessa 361[5].
Jakob von Nisibis 171.
Jakobsen 313[17].

Jakobus, der ältere 272. 306. 310. 341.
Jakobus, der jüngere 85. 89. 138. 217. 219[1]. 255. 314. 318 ff. 332. 334.
Jakobusbrief 323 ff. 393.
und das AT 329 f.
Echtheit 322[1]. 326[1] f.
Inhalt 323 f.
Kanonische Stellung 330 f.
Kritik 331 f.
Leserkreis 324 ff.
und Paulus 326 f.
und 1 Petr 330 f. 347.
Verfasserfrage 329 f.
Zeit der Entstehung 327 f.
Ziel 326 f.
James 61*.
Jamnia 290.
Jensen 17.
Jerusalem 79. 85. 87. 89. 100. 125. 126. 137. 138. 166 f. 178. 230. 237 f. 247. 330. 337. 352. 378.
Jesus 22[1]. 95. 148 f. 150. 192 f. 207. 214. 230. 253. 261. 272 f. 301 f.
Ignatius 109. 117. 127. 134. 156. 161. 181. 184. 196. 274[7]. 277[6]. 296. 313. 367. 384. 387. 391. 407.
Ikonium 88. 103[3]. 104.
Illyrien 124.
Innitzer 206. 245.
Innocenz 318[2]. 369. 375. 402.
Inspiration 18 f. 397. 415.
Joachim von Floris 379.
Johanna 255.
Johannes, Apostel 89. 206. 256. 272 ff. 314. 341.
Johannes von Damaskus 403[2].
Johannes, Presbyter 230. 238. 276 ff. 284[2].
Johannes von Salisbury 403[2].
Johannesakten 287[1]. 295. 408.
Johannesbrief, erster 356 ff.
Comma Johanneum 65[1]. 361 ff.
Inhalt 358.
und Jo 356 f.
Irrlehrer 359 f.
Kanonische Stellung 357.
Verfasser 356 f.
Zeit der Abfassung 359.
Zweck 358 f.
Johannesbriefe, zweiter und dritter 364 ff. 394.
Adressaten 365 f.
Echtheit 364 f.
Inhalt 365.
und Jo 366.
Kanonische Stellung 367 f.
Verfasser 364 f.
Zweck 366 f.
Johannesev 271 ff.
Allegorese 302.
und das AT 294.
Einheitlichkeit 303 f.
Entstehung in Kleinasien 294.
Geschichtliche Glaubwürdigkeit 285[6]. 300 ff.
Inhalt 280 ff.
Integrität 298 f. 304 f.
Irrlehrer 292 f.
Judentum 289 ff.
Nachtragskapitel 298 f.
und Paulus 150[3]. 170.
Planmäßige Darstellung 282 ff.
Sprache 300 f.
Universalismus 280.
Veranlassung 287 ff.
Verfasserfrage 295 ff.
Verhältnis zu den Synoptikern 282. 284 f. 295. 301 f.
Zeit der Entstehung 289 ff.
Zeitverhältnisse 289 ff.
Ziel 284 ff.
Johannesjünger 101. 288.
Jordan 2[1]. 40[2].
Joseph 320[5].
Josephus, Flavius 140[4]. 149[2]. 226[3]. 256. 322. 416.
Irenäus 3. 26[4]. 27. 95. 100. 109. 117. 123. 127. 128. 134. 150. 154. 157. 161. 171. 177. 185. 194. 197. 205 f. 212 ff. 215. 221. 233. 238. 242. 249. 259. 260. 273. 275. 277. 279. 287 + [1]. 289. 295. 296. 313. 316. 330. 348. 355. 357. 367. 375. 377. 387. 391. 392[5. 6]. 394[5]. 396.
Isidor von Sevilla 52[4]. 403[2].
Itala 48[2]. 52[2].
Judaisten 88. 91. 101. 106. 112. 120. 147. 149. 152. 191. 288. 294. 328.
Judas, Apostel 332 f.
Judas Barsabbas 332[6].
Judas, in Damaskus 332[6].
Judas' Enkel 333.
Judasbrief 326. 333 ff. 393.
Echtheit 333[2]. 336[1]. 337 ff.
Inhalt 333 f.
Irrlehrer 334 ff.
Kanonische Stellung 337 ff.
Leser 334 ff.
und 2 Petr 337 f.
Zeit der Abfassung 336 f.
Juden 22. 81 ff. 91 f. 101. 103. 106. 111. 126. 129. 137. 138. 140. 142.

147. 149. 152. 159. 166. 178. 179. 180. 187. 208. 216 ff. 250 f. 288 f. 322. 324 f. 374. 378.
Judenchristen 13. 91. 112. 129. 138. 147. 165. 215 ff. 239. 280. 322. 324 f. 334.
Jülicher 8[2]. 15. 17. 123[14]. 124[5]. 125. 267. 297[2]. 363.
Julius, Tribun 141.
Junilius Africanus 4. 403[2].
Justin 39[2]. 40. 100. 109. 128. 150. 156. 171. 194. 203. 226[3]. 233[1]. 242. 260. 274*. 291[1]. 296[1]. 313. 330. 355. 357. 375. 385. 390. 394[5].

Kaiserkult 378.
Kalthoff 17. 271. 302[1].
Kanon, Name 389[1].
Kanongeschichte 381 ff.
Kant 12.
Kapharnaum 340.
Kapiteleinteilung 32.
Karl d. Gr. 55.
Karpokrates 334[3]. 339.
Karthago, Synode 172. 368. 402.
Kasteren, van 244[4]. 305[4].
Katakomben 49[1].
Katenen 5[1]. 40[1].
Katholische Briefe: Name und Zahl 317 f.
Kaulen 10. 11. 47[1]. 53[6].
Kellner 99[2]. 127[11]. 129[1]. 178[1].
Kenchreä 125.
Kenyon 25. 28[2].
Keppler 301[6].
Kern 97[1].
Kerygma Petri 397. 398. 408.
Kiefl 11[3]. 112[2].
Kihn 3[6. 7].
Kipling 35.
Kirchenlexikon 11.
Kirchenväterkommission, Berliner 40.
Kirchliches Handlexikon 11.
Klemens VIII 61 f.
Klemens von Alexandrien 1 f. 27. 31. 35. 100. 109. 117. 123. 134. 150. 154. 161. 165. 169. 171. 185. 207[4]. 211. 224. 233. 238. 258. 274. 276. 285. 296. 313. 320. 331. 339. 348. 349[1]. 354[2]. 355. 357. 365[3]. 368. 376. 387. 397. 398. 407. 408. 409.
Klemens von Rom 49[1]. 114[2]. 117. 122. 127. 134. 150. 156. 161. 170. 171. 172. 173. 176. 184. 195. 313. 330. 343[4]. 348. 355 f. 384. 390 f. 397.
Klemensbrief, zweiter 117. 156. 197. 384.
Klementinen-Pseudo 253[3]. 321.
Kleophas 246.
Klette 350*.
Klopas 320 f. 332.
Klöpper 97[1]. 146. 151. 158.
Klostermann, A. 234[5]. 312[2].
Klostermann, E. 204[8]. 207. 223[2]. 228. 245. 406[4].
Kluge 47[2].
Knabenbauer 75. 93. 146. 151. 157. 158. 178. 206. 228. 245. 271. 293[3]. 302[8]. 306.
Knittel 47.
Knopf 15. 73[4]. 74. 75. 195[4]. 285[6]. 301[1]. 306. 332. 343. 350. 391[4].
Knöpfler 5[2].
Koch, H. 311[7].
Koch, Hugo 243[1].
Koch, Wilh. 59[1].
Kögel 24. 416.
Kohlhofer 374[2].
Kolometrische Schreibweise 30.
Kolossä 104. 143. 146 f. 152. 154.
Kolosserbrief 146 ff. 293. 294. 351.
Echtheit 150 f.
Inhalt 148.
Irrlehrer 147. 148 ff.
Kanonische Stellung 150 f.
Zeit der Abfassung 142 ff.
König 313[16].
Konkordanzen, griechische 24.
Konkordanzen, lateinische 62[1].
Konstans 29.
Konstantin 29. 36.
Koppe 129[1].
Koptische Übersetzungen 45 f. 368. 415.
Korinth 90. 92. 110. 111 ff. 124. 125. 132. 137. 179. 186. 188. 327.
Korintherbrief, apokrypher 399. 408.
Korintherbrief, erster 111 ff. 133.
Echtheit 117 f.
Inhalt 115 f.
Kanonische Stellung 117.
Teilungshypothese 114[4].
Zustände im Leserkreis 112 ff.
Korintherbrief, zweiter 120 ff.
Echtheit 122 f.
Einheitlichkeit 123 f.
Inhalt 121 f.
Kanonische Stellung 122 f.
Zweck 120 f.

Zwischenbrief 119.
Zwischenreise 118 ff.
Korrektorien 5. 55.
Kos 137.
Kosmas Indikopleustes 4. 403[2].
Krawutzcky 353[4].
Krebs 292[1].
Krenkel 77[6]. 80[4]. 256[2].
Kreta 175. 186.
Kreyenbühl 204[3]. 288.
Kühl 125. 325[1].
Kuhlmann 133[2].
Kuhn 395[1].
Künstle 361[1]. 362.
Küster 66.
Kutter 397[8].

Labourt 295[3].
Lachmann 68.
Lactantius 177.
Lagarde, de 39[2]. 45. 46.
Lagrange 44. 54[2]. 73[4]. 101. 106[3]. 125. 228. 244[3]. 381. 416.
Lake 35.
Lamy 10.
Lanfranc 55.
Langen 10. 291[2].
Langton 32.
Laodizea 146. 154. 186. 401.
Laodizenerbrief 64. 154 f + [8]. 396. 403[1]. 409.
Laqueur 416.
Larfeld 262[2]. 276[2].
Laridius 57.
Lasea 141.
Lebreton 170[3].
Lechler 14.
Le Jay 66.
Lejay 408[1].
Leipoldt 45[4]. 271[2]. 288[9] 316[5]. 381.
Leitner 19[1].
Lektionarien 34.
Leo XIII 63. 363.
Lepin 303*.
Lessing 223. 266[2].
Leucius Charinus 287[1].
Leusden 42.
Levesque 220[2].
Levi 207.
Lewis 42. 43. 44. 45.
Lexicon biblicum 11.
Liberianisches Papstverzeichnis 127. 343[5].
Libertiner 79[1].
Lietzmann 2[3]. 5[1]. 24. 25. 73[4]. 75. 101. 111. 120. 125. 135[5]. 177[4]. 246[4]. 304[6]. 311. 381. 412. 415.
Lightfoot 101. 146.
Linder 305[2].
Linsenmayer 350*.
Lippelt 40[2]. 203[1].
Lipsius 158. 176[4]. 208[2]. 408[3].
Lloyd 71.
Löbe 48.
Loch 70.
Logia 198. 255. 266 f. 385. 406 f.
Logos 204.
Loïs 179.
Loisy 241[2]. 302.
Loman 16. 110.
Londoner Polyglotte 66.
Loofs 268[2].
Löwener theolog. Fakultät 59.
Lucian 26[6].
Lucifer von Calaris 172.
Lucius 245[4].
Lucius von Cyrene 245[4].
Ludovicus de Tena 7.
Lukas 91. 144. 172. 173. 188. 206. 245 ff. 312.
Lukas Brugensis 60.
Lukasev 245 ff. 392.
Anordnung des Stoffes 257 f.
Inhalt 247 ff.
Integrität 260.
Leserkreis 253.
Ort der Abfassung 259 f.
Paulinischer Charakter 249 f.
Prolog 252. 257 f.
Quellen 254 f.
Sprache 23.
Text 316 f
Traditionelle Angaben über den Verf. 249 f.
Verhältnis zu andern Evv 254. 268 f.
Zeit der Abfassung 258 f.
Zweck 253 f.
Lueken 146.
Lütgert 106[1]. 114[3]. 133[2]. 180[1]. 372[3].
Luthardt 125. 356. 364.
Luther 11. 12. 65. 172. 323[4]. 331. 361[3]. 403.
Lydia 91.
Lydien 149.
Lykus 146.
Lysias 138.
Lystra 88. 90. 104. 179.

Macarius Magnes 128. 242.
Mace 67.
Mack 178.
Mader 10. 244[4]. 319[1. 2].

Mai, Ang. 48.
Mai, Henr. 8.
Maichle 59[1].
Maier, Ad. 10. 124. 162.
Maier, Friedr. 75. 181[2]. 268[1]. 320*. 333[2. 5]. 338[3].
Malta 141.
Mangenot 11. 192. 362[7].
Mangold 15. 129[1].
Marcion 27. 95. 100. 109. 124[6]. 134. 135. 151. 154. 157. 158. 181. 190[1]. 201. 228[2]. 288[3]. 391 f. 394[5]. 397. 416.
Margival 7[1].
Maria Jacobi 319. 332.
Maria, Mutter Jesu 256. 273. 274[1]. 319[4].
Maria, Mutter des Markus 228.
Marius Victorinus 172.
Markfi 10.
Markus 87 f. 144. 198. 206. 212[1]. 229 ff. 346. 355.
Markusdom 231.
Markusev 228 ff. 392.
Bestimmung des Ev 239 f.
Darstellungsart 240.
Inhalt 232 f.
Ort der Abfassung 239.
Schlußperikope 47. 241 ff.
Verhältnis zu andern Evv 254. 268 f.
Verhältnis zu Petrus 233 ff.
Zeit der Abfassung 237 f.
Ziel 241.
Marth 78[3].
Martianay 8. 49[6].
Martin, J. P. 28[2]. 53[6]. 241[4]. 361[1].
Märtyrerakten 291[1]. 295[7].
Massebieau 226[7].
Maßmann 48.
Matthäi 67.
Matthaei-Pseudo Ev 208[2]. 408.
Matthäus 198. 206. 207 f.
Matthäusev 206 ff. 326.
Darstellungsart 218 ff.
Inhalt 209 f.
Leserkreis 215 ff.
Text 228.
Übersetzer 227.
Ursprache 220 ff.
Verhältnis zu andern Evv 254. 268 f.
Zeit der Abfassung 210 ff.
Zeitverhältnisse 217 ff.
Zweck 218 ff.
Matthiasev 208[2].
Mayor 318. 332. 350.
Mayser 23[1].
Mazarins Bibel 57.
Mazedonien 91. 120. 125. 137. 159.
Mechitaristen 47.
Meffert 271[2].
Meinertz 11. 43[1. 2]. 75. 82[3]. 88[2]. 90[5]. 143[1]. 146. 151. 157. 179. 184[1]. 192[28]. 228[7]. 250[1]. 271[2]. 283[1]. 308[4]. 318. 319[2]. 332[3]. 360[6]. 416.
Melito von Sardes 3. 375. 391. 395[5].
Memphitische Übersetzung 46.
Menander 288. 336.
Ménégoz 168[1].
Mercati 57*.
Merk 34[4].
Merx 43. 268.
Mesrob 47.
Meßmer 10. 146.
Metaphrastes 246[7].
Methodius von Olympus 355.
Metzner 416.
Meyer, A. 294[2]. 299[7]. 304[1]. 374[2]. 378[1].
Meyer, Ed. 315[6]. 447.
Meyer, H. A. W. 14. 75.
Meyer, H. H. 184[1].
Mez 226[8].
Michaelis 8. 12.
Michiels 236[1].
Milet 137. 145[1]. 175. 178. 186.
Mill 66.
Miller 28[2]. 33. 65*.
Mingarelli 45.
Minuskel 30. 34.
Mirbt 12[1].
Mithraskult 149. 246[4].
Mitteis 23[1].
Mnason 138[1].
Moe 193[1].
Moffatt 16.
Mohlberg 73[3].
Mommsen 78[2]. 401.
Mommsenscher Kanon 172. 389[1]. 401.
Monarchianische Prologe s. Prologe.
Monnier 343.
Monse 294[3].
Montanismus 375 f.
Montanus 65.
Montfaucon 24[1].
Moses aus Mardin 42.
Moses, Himmelfahrt 334. 339.
Mösinger 44.
Moske 82[1].
Moulton 24.
Müller, G. A. 256[5].
Müller, H. 34[2].
Müller, K. J. 147[1]. 151. 158. 286[1]. 288[11].

Mummius 111.
Muñoz 39[1].
Münter 45.
Munzinger 111[4].
Muratori 395[1].
Muratorisches Fragment 1 f. 95. 100. 109. 118. 123. 134. 151. 154. 157. 158. 161. 171. 176. 185. 202. 211. 230[5]. 246. 249. 259. 287[1]. 296. 306. 313. 330. 339. 348. 354. 357. 367. 375. 377[6]. 391. 392[5]. 395 f. 410 ff.
Mynster 103[4].
Myra 141.
Mysien 91.
Mysterienkulte 149. 180.

Naassener 157.
Naber 16.
Nägeli 23[4].
Nathanael 207[3].
Nativitate Mariae, Ev de 408.
Nazaräer 223[6]. 225.
Neander 13.
Neapolis 91. 159[1].
Nero 85. 99[2]. 129. 140[4]. 174. 177. 188. 190. 343. 349. 378.
Nerva 274.
Nestle 25. 28[2]. 32[3]. 36. 43[1]. 44[2] 49[3]. 62[1]. 73. 415.
Neutestamentliche Abhandlungen 11.
Nicaenum II 154[8].
Nicholson 223.
Niessen 274[1].
Nikel 11. 173[14].
Nikolaiten 287. 336.
Nikolaus von Lyra 6. 379.
Nikopolis 175. 188.
Nisius 61[1].
Noack 96[1].
Nolte 274[6].
Norden 150[2]. 194[1]. 256[5]. 311. 312[8]. 315. 415.
Nösgen 306.
Novatian 171. 394.

Oden Salomos 295. 296[1] 405.
Old-Latin biblical texts 50*.
Olshausen 13.
Onesimus 143. 157.
Ophiten 109. 123. 134. 292.
Opus imperfectum 216.
Oratio ad Graecos 109.
Origenes 1 ff. 26[5. 6]. 27. 30. 40. 95. 100. 124[6]. 134. 154. 158. 169. 171. 176. 201[4]. 207[4]. 211. 215. 221. 224. 234. 249. 259. 263. 274. 275. 285. 304. 313. 320. 330. 332. 339. 354. 357. 368. 376. 388. 389[1]. 394. 397. 407.
Originalschriften des NT 24.
Orosius 127. 128[8].
Osgan 47.
Osiander 57.
Ostraka 22. 34.
Overbeck 289[1]. 300[1]. 395[1].
Oxford committee 195[1].

Pacianus 172.
Palimpseste 29.
Pallas 140[4].
Palnensis 47.
Pamphilus 26[6].
Pantänus 169[3]. 171. 222.
Paphos 88.
Papias 197 ff. 208. 215. 221. 230. 233. 239. 240. 266. 275. 276 ff. 287[1]. 296. 305. 348. 349. 354[2]. 355. 357. 364. 375. 385. 392[5].
Papier 29.
Päpstliches Bibelinstitut 11.
Papyrus 22 f. 25. 34. 76. 100. 255. 415.
Pariser Polyglotte 66.
Pariser Universität 56.
Paschafest 287.
Pasquier 261.
Passio s. Scilitanorum 387[1].
Patara 137.
Patmos 274.
Patrizi 70. 213[1].
Paul 203[1].
Paul III 60.
Paul V 60.
Paulus 75 ff. 310 f. 322.
  Abstammung 77.
  Arabien 83.
  Äußeres 80.
  Bekehrung 81.
  Briefunterschrift 26.
  Christenverfolgung 80.
  Chronologie 84 f. 89 f. 127[11]. 139 f. 191 f.
  Damaskus 81 f.
  Erziehung 79.
  Form der Briefe 76.
  Gefangenschaft in:
    Cäsarea 139 f. 142 f.
    Ephesus 143[1].
    Rom I 142 f. 174 f.
    Rom II 175. 188.
  Gefangenschaftsbriefe 142 ff.

Gnade 84.
Grab 191.
Handauflegung 87.
Handwerk 80.
und Jakobus 89. 106. 138. 326[1] f.
und Johannes 106. 150[3]. 170. 274[7].
Jude 79.
Jugend 77 f.
Krankheit 80[4]. 104.
Name 78. 207[3].
Pastoralbriefe 174 f. 178 ff. 293. 294.
und Petrus 85. 89. 106. 112. 127.
Reisen 81. 85. 87 ff. 89. 90 ff. 100 ff. 118 f. 124. 137 f. 174 ff. 185 f. 229. 416.
Römisches Bürgerrecht 78. 91. 139.
Schüler 229. 237. 246 f.
Sprache 23.
Tod 191.
Universalismus 13. 89. 132.
Paulus von Burgos 6.
Paulus, Exeget 135.
Paulus von Nisibis 4.
Paulus und Seneca 409.
Paulus und Thekla 80. 313. 408.
Paulusakten 398. 408.
Paulusapokalypse 409.
Pelagius 54[2].
Pell-Platt 47.
Pellicanus 57.
Perdelwitz 114[3]. 170[5]. 344[1]. 347[5].
Pergament 25. 29.
Perge 88. 237.
Perrot 103[4].
Persische Übersetzung 48.
Pesch, Chr. 19[1].
Peschek 417.
Peschittha 41. 95. 100. 109. 123. 134. 158. 171. 174. 318[2]. 331. 368. 376. 399. 415.
Pessinus 103. 105.
Peters 19[1].
Petrejus 57.
Petronius 99[2].
Petrus 13. 85. 89. 112. 127 f. 212[1]. 219 + [1]. 228. 230 f. 233. 237 f. 272 f. 310. 340 ff.
Petrus von Alexandrien 171.
Petrus Aethiops 47.
Petrusakten 408.
Petrusapokalypse 355. 396. 397. 398. 400. 409.
Petrusbrief, erster 343 ff.
Echtheit 342[1]. 346 ff.
und Jak 330 f. 347.
Inhalt 343 f.
Kanonische Stellung 348.
Leser 344 f.
Ort der Abfassung 348 f.
und paulinische Briefe 346 f.
und Silvanus 347. 417.
Veranlassung 345 f. 417.
Zeit der Abfassung 349 f.
Zweck 345 f.
Petrusbrief, zweiter 350 ff. 382. 393.
Echtheit 351[6]. 352 ff.
Inhalt 350 f.
Irrlehrer 351 f.
und Jud 337 f. 351.
Kanonische Stellung 354 ff.
und Klemens von Rom 356.
Leser 351.
Zeit der Abfassung 352.
Petrusev 204. 242. 320[5]. 407.
Pfättisch 257[4]. 283[1].
Pfister 178[1].
Pfleiderer 14. 82[1]. 123.
Pharisäer 79. 88. 139. 218.
Philastrius 172.
Philemon 157.
Philemonbrief 157 f.
Echtheit 157 f.
Inhalt 157.
Kanonische Stellung 158.
Veranlassung 157.
Zeit der Abfassung 142 ff.
Philipperbrief 158 ff.
Echtheit 161 f.
Inhalt 159 f.
Integrität 162.
Kanonische Stellung 161.
Veranlassung 159.
Zeit der Abfassung 142 ff.
Zweck 160 f.
Philippi 91. 120. 125. 137. 143 f. 158 f. 247.
Philippus, Apostel 274*. 299. 333.
Philippus, Evangelist 173. 274* 314. 323.
Philippusakten 408.
Philippusev 266.
Philo 170. 226[8]. 291. 294. 335.
Philostratus 315.
Philoxenianisch-charklensische Übersetzung 44. 340. 376.
Phöbe 125. 133. 135[5].
Photius 4. 171.
Phrygien 91. 149.
Pieper 315[5].
Pierius 26[6].
Pierson 15.
Pilatusakten 205[2].

Pistis Sophia 407.
Pius I 395.
Pius IV 60. 62.
Pius X 63.
Plantinus 60. 65.
Plinius 25. 146.
Plooij 416.
Plummer 76.
Pococke 44[2].
Poggel 11[1]. 241[1]. 364.
Polyglotten 65 f.
Polykarp 100. 109. 117. 123. 134. 150. 156. 161. 171. 184. 197. 273. 279. 296. 313, 339. 348. 357. 367. 384. 390. 392[6].
Polykarpus, Chorbischof 44.
Polykrates 273[2]. 296.
Pölzl 75. 179[1]. 206. 208[2]. 228. 245. 271.
Porphyrius 128.
Pott 28[2]. 317.
Praedicatio Petri s. Kerygma.
Prat 75. 270[1]. 313[17]. 416.
Praetorius 47.
Preuschen 16. 24. 42[1]. 203[1]. 306. 381.
Primasius 51.
Priscilla s. Aquila.
Priscillian 51. 172. 361[6]. 362. 389[1]. 402[4].
Pritius 8.
Procksch 340[6]. 416.
Prologe, lateinische zu den Evv 2. 63[4]. 211. 236[1]. 288[3].
zu den Paulusbriefen 2. 143[1].
Protev Jacobi 206. 305. 320[5]. 408.
Providentissimus, Enzyklika 19[2]. 59.
Ptolemäus 134.
Pusey 42.
Puteoli 141.

Rabanus Maurus 5[2]. 403[2].
Rabbulas 42. 44.
Rackel 196[3].
Radermacher 24.
Rahlfs 35[2].
Rampf 332.
Ramsay 75. 104[3]. 119[3]. 146[1]. 173. 245[4].
Rauschen 204[8]. 387[1].
Realia biblica 11.
Recepta 66.
Rehdigeranus, Codex 406.
Reithmayr 10. 70. 101. 124.
Reitzenstein 79[5].
Renan 15.
Resch 195[1]. 221[2]. 266. 406.
Reuden 7.
Reusch 53[6]. 58*.
Reuss 11[2]. 64[2]. 96.
Réville 289[1].
Revue biblique 10.
Rhodon 395[3].
Rhodus 137.
Riess 87[1].
Riezler 245.
Riggenbach 137[2]. 163. 179.
Rinieri 128[5].
Risch 48.
Ritschl 14.
Rivetus 7.
Robinson, B. W. 143[1].
Robinson, J. A. 151. 303*.
Rödiger 42.
Roger Baco 56.
Rohr 11. 75. 114[3]. 162. 232[1]. 241[1]. 369. 372[2. 4]. 374[2].
Rohrbach 245.
Rom 48. 104. 105[5]. 125 ff. 142. 165. 174. 175. 179. 188. 213. 231. 233. 238. 239. 247. 311 f. 316. 330. 349. 393. 395.
Rom, Synode von 172. 318[1]. 402.
Römerbrief 124 ff.
Echtheit 133 f.
Geschichtliche Voraussetzungen 125 ff.
Inhalt 130 ff.
Integrität 135 ff.
Kanonische Stellung 134.
Veranlassung 132 f. 416.
Zeit der Abfassung 125.
Zusammensetzung der Gemeinde 129.
Rönsch 40[2]. 51[1].
Ropes 406[4].
Rösch 76.
Roscher 151[3].
Rose 206. 228. 245.
Rottmanner 53[6]. 172[14].
Rückert 87[1].
Rüegg 311[2].
Rufinus 389[1]. 401.
Rufus 240.

Sabatier 49[6].
Sacred Latin Texts 50*.
Sahag 47.
Sahidische Übersetzung 45. 316. 368.
Salmeron 7.
Salmon 18.
Salome 272.
Samaria 127[3]. 323.
Sanday 50*. 71.

Sanders 37. 243[1].
Santes Pagninus 6. 57.
Saragossa, Synode von 362.
Saturnin 292.
Schaaf 42.
Schade 225[2].
Schaefer, Al. 11[2]. 75. 93. 101. 111. 120. 124. 162. 320*.
Schäfer, J. 36[1]. 244[4].
Schäfers 52[6]. 244[1].
Schaff 13. 64[2].
Schallanalyse 77.
Schanz 3[1]. 10. 206. 228. 236. 245. 271. 293. 326[1].
Schanze 77[3].
Scharfe 234[5].
Schegg 206. 228. 237[2]. 245. 271. 318. 329[3].
Schell 363[4].
Schiele 165[1].
Schlatter 291[1]. 300[4]. 373[1. 2].
Schleiermacher 13. 199[2]. 266.
Schlögl 415.
Schmid, J. 343[3].
Schmidt, J. E. Chr. 12. 97[1].
Schmidt, Karl 202. 408. 409.
Schmidt, Karl Ludw. 267[2]. 417.
Schmidt, Paul 96[1]. 374[2].
Schmidt, P. W. 162*. 253[1].
Schmidtke 224[1].
Schmiedel 24. 93. 111. 123.
Schnedermann 111.
Schneedorfer 10.
Schniewind 285[6].
Schnitzer 228[6].
Scholten 15.
Scholz 9. 67.
Schrader 95.
Schubart 25*.
Schubert, v. 204[3].
Schulte, Ad. 24. 124.
Schulz, Dav. 135[4].
Schulze 17.
Schumann 157.
Schumacher 81[4].
Schürer 79[1]. 138[2]. 291[3].
Schütz 415.
Schwartz XVI. 85[2]. 139[4]. 177[4]. 198[5]. 285[6]. 287[1]. 289[2]. 303. 322[2]. 376[10].
Schwartze 46.
Schwegler 14.
Schweitzer 16[3]. 75.
Schwienhorst 338[3].
Scripta Pontificii Instituti Biblici 11.
Scriptio continua 30.
Scrivener 28[3]. 33. 36. 65*. 71.
Sebastiano, Katakombe 191.
Seeberg, A. 162.
Seeberg, R. 202[1].
Seeligmüller 80[4].
Seemann 61*.
Seisenberger 10. 162. 271.
Seitz 256[5].
Semisch 203[1].
Semitismus 23. 225 f.
Semler 12. 135.
Seneca 409.
Septuaginta 22. 226 f.
Serapion 397[7].
Serarius 7.
Sergius Paulus 88.
Sethianer 123.
Severian von Gabala 369*.
Sickenberger 5[1]. 9[1]. 10. 33[3]. 34[6]. 75. 111. 119[1]. 120. 125. 268[1]. 335[3]. 406[3]. 415.
Sieffert 101.
Sigwalt 277[3].
Silas-Silvanus 90 ff. 173. 345. 347. 355. 417.
Simon, Magier 127. 128[1]. 336.
Simon, Richard 7. 11. 49. 361[6].
Sinaiticus, Codex 30. 32. 35.
Sinaiticus, Syrus 42.
Sirlet 56[2]. 60. 240[2].
Six 91[1]. 317[1].
Sixtus V 60 f.
Sixtus von Siena 6.
Sklaven 112 + [2]. 157.
Slavische Übersetzung 48.
Smith, W. B. 17. 38[1]. 134[11].
Soden, Hans v. 15. 40[2]. 51[2]. 63[4].
Soden, Herm. v. 28[2]. 30[2]. 33. 73. 146. 150[2]. 151. 157. 158. 162. 179. 304[6]. 318.
Soiron 220[3]. 261.
Soltau 145[2]. 298[1]. 303. 346[1].
Sosipater 125.
Souter 73.
Sozomenus 27[3].
Spanien 125. 176. 185. 362.
Speculum 362.
Speratus 387[1].
Spinoza 11.
Spitta 17. 97[1]. 129[1]. 135[1]. 143[1]. 174[3]. 178[1]. 250[1]. 267. 303. 308[4]. 313[17]. 318. 323[1]. 332. 350. 374[2].
Stählin 15. 18[1]. 101[1].
Stamm 48.
Stange 77[2]. 88[1]. 304[1].
Staerk 295[2].
Steck 16. 118[2].
Steenkiste, van 207.
Stegmann 173[5].

Steinmann 75. 85[2. 3]. 86[1]. 87*. 93. 101. 102*. 105[2]. 112[2]. 118[3]. 119[1]. 150[1]. 306. 319[3]. 343[1].
Steinmetz 174[2]. 317[1].
Steinmetzer 340[6]. 373[2].
Stellhorn 24.
Stephanas 115.
Stephanus, Diakon 80. 314. 325.
Stephanus, Robert 32. 57. 65.
Stettinger 304[1].
Stichometrie 31.
Stier und Theile 66[1].
Stiglmayr 188[3]. 406[4].
Strabo 102[1]. 111[4]. 146.
Strack-Zöckler 75.
Streitberg 48.
Stülcken 205*.
Stunica 65.
Sueton 128[8].
Swete 226[8]. 242[9]. 369. 407[3].
Syllabus 302[6].
Synopsen 262[2].
Synopsis des Chrysostomus 400[3].
Synoptische Frage 261 ff.
  Benutzungshypothese 265.
  Traditionshypothese 263 ff.
  Urevangeliumshypothese 265 f.
  Zweiquellenhypothese 266 ff. 416.
Syrien 90. 158. 331. 333. 339. 354. 368.
Syrische Übersetzungen 41 ff.
Syrisches Kanonverzeichnis 158. 399.
Székely 405[1].

Tacitus 139[4]. 140[4]. 349[5].
Targume 291.
Tarsus 78. 86.
Tatian 31. 37. 43. 64. 202. 242. 260. 263[4]. 334[5]. 399.
Tauchnitz-Ausgabe 70.
Telch 10.
Tertullian 3. 26[1]. 27. 31. 40. 49. 51. 95. 100. 109. 117. 123. 128. 134. 150. 154. 158. 161. 165. 171. 177. 185. 213. 234. 249. 274. 296. 306[4]. 313. 330. 332. 339. 348. 354. 357. 362. 368. 375. 387. 391. 392[3. 6]. 394[5].
Testamente der Patriarchen 405.
Thebaische Übersetzung 45.
Theile 66[1].
Theklaakten 80. 313. 408.
Theodor Lektor 246.
Theodor von Mopsuestia 3. 171. 176. 400[3].
Theodoret 2. 3. 40. 176. 304.
Theodotus 157.
Theodulf von Orleans 55.
Theologische Jahrbücher 15.
Theophilus 253. 306.
Theophilus von Antiochien 31. 123. 134. 150. 171. 185. 296. 330. 355. 376. 386.
Thessalonich 91 ff. 112[1]. 179.
Thessalonicherbrief, erster 93 ff.
  Echtheit 95.
  Inhalt 93 f.
  Kanonische Stellung 95.
  Ort der Abfassung 94.
  Zeit der Abfassung 94.
Thessalonicherbrief, zweiter 96 ff.
  Echtheit 97 ff.
  Inhalt 96 f.
  Kanonische Stellung 100.
  Zeit der Abfassung 96.
Thiersch 14.
Thomas von Aquin 6.
Thomas von Charkel 44.
Thumb 23[1].
Tiberius 85.
Tiberius Alexander 86.
Til, van 8.
Tillmann 99[2]. 146. 158. 203[4]. 228[6]. 271 + [3]. 286[3]. 302[8].
Timotheus 89[2]. 90 f. 92. 119. 125. 142. 173. 174. 178. 293.
Timotheusbrief, erster 178 ff. 351.
  Echtheit 181[3]. 182 ff. 185[10].
  Historischer Hintergrund 180 ff.
  Inhalt 179 f.
  Kanonische Stellung 184 f.
  Zeit der Entstehung 185 f.
Timotheusbrief, zweiter 189 ff.
  Echtheit 182 ff. 190.
  Inhalt 189 f.
  Lage des Apostels 189.
  Zustände im Leserkreis 190.
Tischendorf 35. 36. 69. 262[2]. 408[1].
Titus 89. 119 f. 175. 186.
Titus von Bostra 171.
Titus, Kaiser 138[2].
Titusbrief 186 ff.
  Echtheit 182 ff. 187 f.
  Inhalt 186 f.
  Zeit der Entstehung 188.
  Zeitgeschichtliche Verhältnisse 187.
Toinard 66.
Torm 144[2]. 183[1].
Toussaint 93. 101. 111. 120. 124.
Tractatus Origenis 171.
Trajan 274.

Traube 30[1].
Tregelles 71. 395[1].
Trenkle 10. 318.
Tres Tabernae 142.
Tridentinum 6. 19[2]. 58 f. 318. 363. 403.
Tritton 415.
Troas 91. 137. 175. 186. 246.
Trophimus 138. 175.
Trucco 10.
Tübinger Schule 13. 288.
Tychicus 143. 155.
Tychonius 4.
Tyrannos 101.
Tyrus 137.

Ubaldi 10.
Übersetzungen 41 ff.
Ulfilas 29. 47.
Unziale 29. 33.
Ungnad 295[2].
Untersuchungen zum NT 16.
Uppström 47.
Usteri 343.

Vacant 11.
Vaccari 53[6].
Valentin 27. 109. 134. 157. 201. 288. 292. 391.
Van den Bergh van Eysinga 16[2].
Valla 56[2].
Van der Vies 96[1].
Väterzitate 39.
Vaticanum 19[2]. 404[1].
Vaticanus, Codex 30. 35.
Vaughan 363.
Vercellone 35.
Verseinteilung 32.
Vetter 399[5].
Via Egnatia 91. 158.
Vienne, Konzil von 5.
Vienne und Lyon, Brief der Kirchen von 134. 161.
Vigilius-Pseudo 362.
Vigouroux 11. 66[1].
Viktor von Capua 31.
Viktor, Papst 273[2].
Viktorin von Pettau 172. 234. 288.
Vindex 363[4].
Vischer 16[3]. 374[2].
Viteau 222[10].
Vitellius 81. 84.
Vogel 312[2].
Vogels 37. 40*. 44. 49[5]. 51[3+4]. 52[6]. 71. 73[4]. 406[2]. 415.
Voigt 141[1].
Volkmar 14.
Völter 16. 123. 135[1]. 346[1]. 374[2].
Vosté 93. 244[4].
Vrede 75. 332. 343. 350. 356. 364.
Vulgata 53 ff. 154. 304. 318 + [2]. 361. 363.
Vulgatahandschriften 63 f.
Vulgatakonkordanzen 62[1].

Waitz 128[1].
Walther, Mich. 7.
Walton, Brian 7. 66.
Warneck 75.
Warnungsinschrift 138[2].
Watkins 106[3].
Wattenbach 24[1].
Weber, Simon 47[1]. 279[2]. 301[6].
Weber, Val. 2[1]. 78[2]. 86[1. 2]. 103[4]. 105[4]. 127[11]. 275. 316[5]. 416.
Weinel 75. 271.
Weisheitsbücher 291.
Weiß, B. 17. 28[2]. 37. 72. 125. 162. 165[2]. 179. 207. 228. 241[1]. 245. 266. 271. 304[1]. 328[1]. 349[2]. 356. 364.
Weiß, J. 15. 17. 75. 78[3]. 81[1]. 85[2]. 91[3]. 102*. 111 + [2]. 114[4]. 137[2]. 156[1]. 207. 219[1]. 228. 240[6]. 245. 256[5]. 262[2]. 267. 271[3]. 302[1]. 303. 323[1]. 369. 374[2].
Weisse 266.
Weizsäcker 15. 82.
Wellhausen 207. 228. 239[1]. 245. 267. 303. 313[17].
Wells 66.
Welte 11.
Wendland 15. 151[3]. 178[1]. 270[4]. 285[6].
Wendling 267[1].
Wendt 303. 306.
Werdermann 335*.
Wernle 16[3]. 261.
Wessely 278[2].
Westcott 71. 162.
Wetstein 33. 67.
Wette, de 13. 332.
Wetter 293[2].
Wetzel 299.
Wetzer 11.
Weyman 49[6].
Weymouth 72.
White 45. 50*. 62.
Widmanstadt 42.
Wikenhauser 256[2]. 306[3].
Wilamowitz, v. 23.

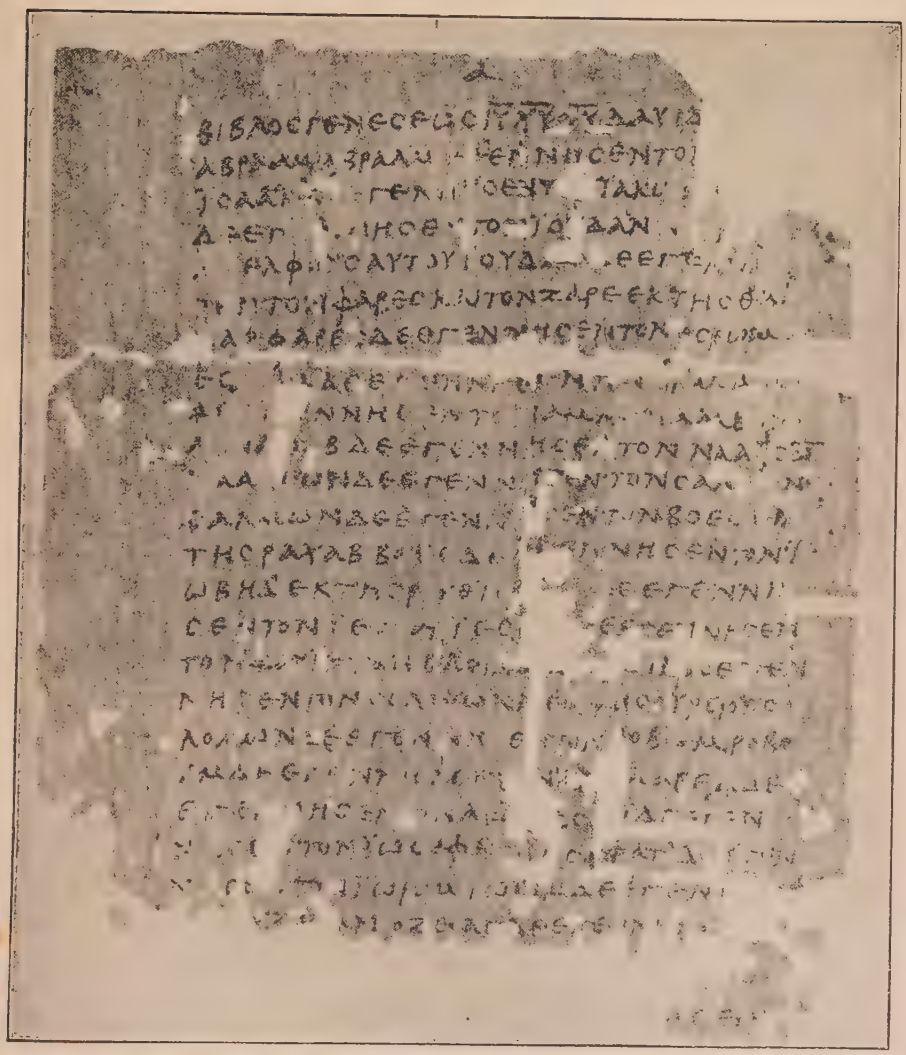
Wilcken 23[1].
Wilkins 46.
Wilpert 295[1]. 343[5].
Windisch 16. 163. 271[4]. 285[6]. 317. 347[5].
Windischmann 84[2]. 101.
Winer 24.
Wittenberger Bibel 57.
Witzel 56[1].
Wohlenberg 85[3]. 90[4]. 93. 95[2]. 146. 151. 158. 179. 195[2]. 228. 332. 343. 350. 381.
Woide 36.
Wolde 13.
Wordsworth 50*. 62. 329[4].
Wrede 48. 82[1]. 97[1]. 170[5]. 240.
Wright 262[2].
Wrzoł 97[1].
Wurm 289[3]. 360[6].
Wuttig 289[2].

Xenophon 146.
Ximenes 64.

Zaccagni 30.
Zachäus 255.
Zahn 17. 22[1]. 30[2]. 31[4]. 32[1]. 44. 76. 101. 125. 204[6]. 206. 207. 209[1]. 211*. 216[5]. 222. 228[5]. 245. 257[1]. 270. 271. 275. 287[1]. 295[3]. 299. 304[1]. 306. 311[2]. 316. 331[1]. 348[4]. 381. 399[5]. 412.
Zebedäus 272. 319 f.
Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 16.
Zeller 13[1]. 14.
Ziegler 80[4].
Ziemann 77[1].
Zilizien 90.
Zill 162.
Zimmer 38[1].
Zimmermann 151[2]. 241[1].
Zimolong 43[1].
Zöckler 17. 75. 93. 101. 369.
Zohrab 47.
Zoepfl 354[4].
Zorell 24.
Zurhellen 294[2].
Zwingli 332.
Zypern 88. 229. 231.

Papyrusfragment aus dem 3. Jahrhundert.

(S. 34.)



Mt 1, 1—12.

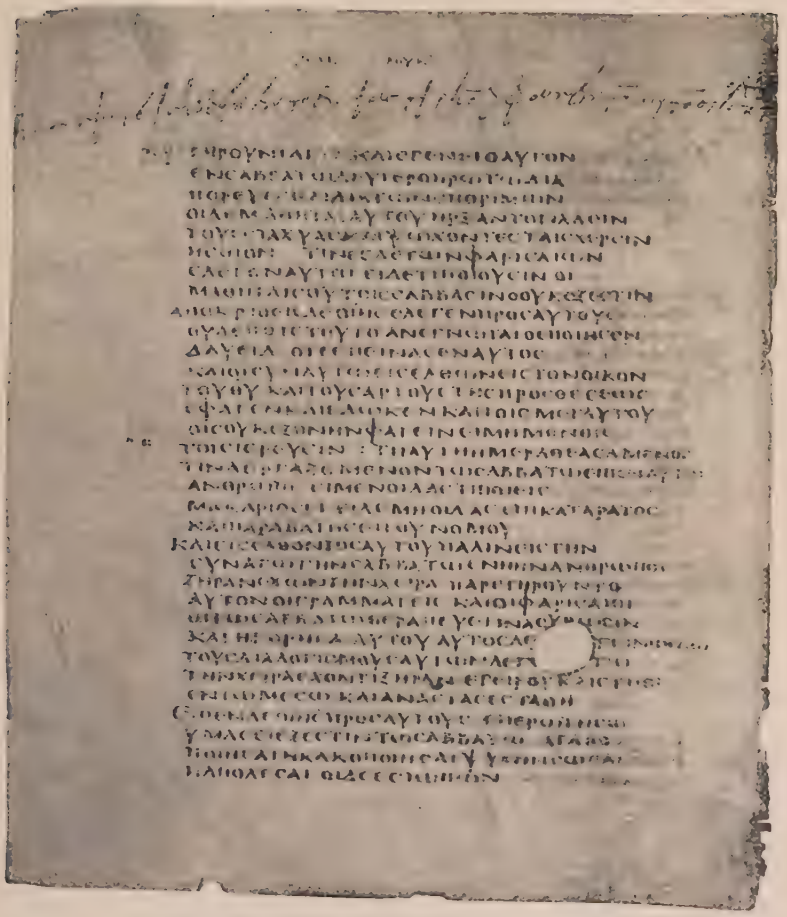
Codex Vaticanus.

(S. 35.)

Lk 24, 33 ff. Lk 24, 44 ff. Jo 1, 1 ff.

Codex Cantabrigiensis.

(S. 36.)

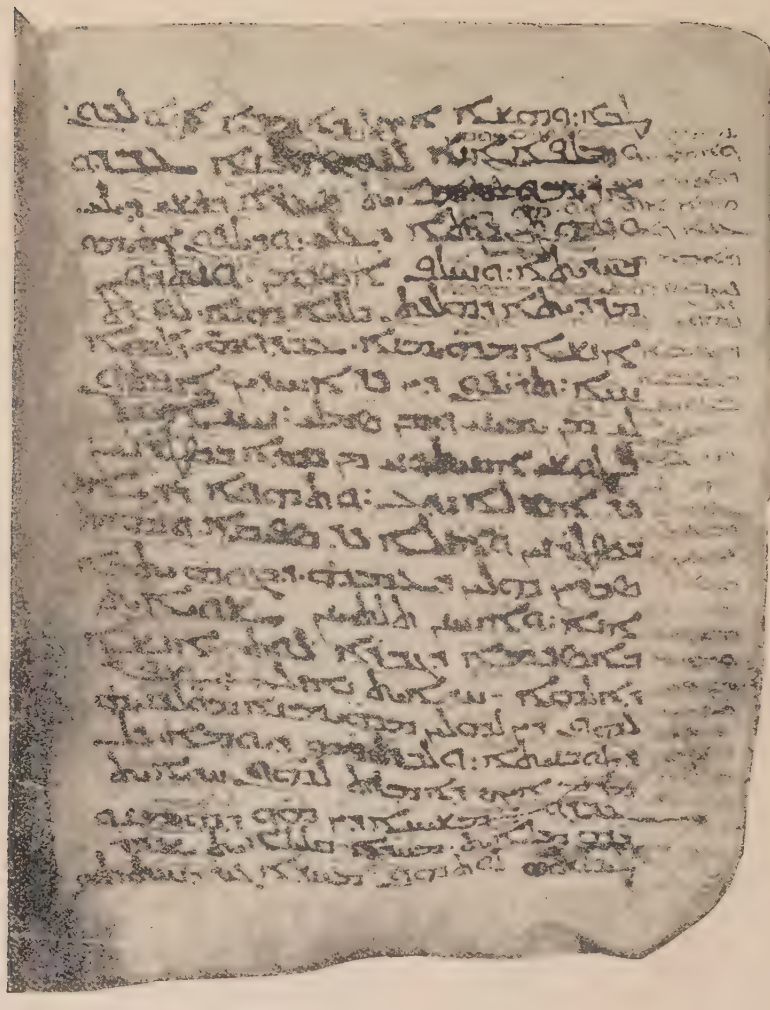


Lk 5, 38 ff (hinter 6, 4 ein außerkanonisches Herrenwort: Zeile 16—20).

46 573

Syrus Sinaiticus.

(S. 42.)



Mt 15, 12—27.

BS2330.M43 C001
EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT 3. AUF
3 0311 00020 9408
WITHDRAWN

BS 40578
2330
.M43 Meinertz, Max
AUTHOR
EINLEITUNG IN DAS N.T.
TITLE

DATE DUE	BORROWER'S NAME

225.01 S294e 2130

BEFORE TAKING BOOK

from library, remove slip; put your name and date on it and place it in the box provided for the same,

WHEN RETURNING BOOK

return the slip to the pocket and replace the book in its proper place.

A BOOK IS NO GOOD UNLESS YOU CAN FIND IT WHEN YOU NEED IT.

Your cooperation in keeping an orderly library will enable you to get the best possible service from your library.

3 0311 00020 9408